الموجز في التحديات بين علم الكلام والفلسفة

نحو إحياء علم الكلام

اسم الكتاب	الموجز في التحديات بين علم الكلام والفلسفة
المؤلف	سعيد عبد اللطيف محمود فودة
رقم الايداع	٢٠٢٢/٢/٧١٨
ردمك	ISBN ٩٧٨-٩٩٥٧-٦٩٠-٣٠-٤
الناشر	الاصلين للدراسات والنشر

تم اعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

978-9957-690-30-4

الطبعة الاولى ٢٠٢٢

الأصلين للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

الأردن - عمان-طبربور-مجمع السلام-ط3 م306

تلفاكس: 0096265061844

info@aslein.org

ص.ب. 11190-926168 الأردن

الموجز في التحديات بين علم الكلام والفلسفة

نحو إحياء علم الكلام

تأليف
الدكتور
سعيد عبد اللطيف فودة

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلىٰ آله وصحبه المكرمين، وبعد،

فسوف نحاول في هذا البحث بيان مجموعة من الوجوه والبحوث المشتركة بين علم الكلام كما تجلىٰ خلال قرون من العمل الجاد من قِبل أعلام المسلمين وحُذَّاقِهم، وبين البحوث المتداولة في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وما يتعلق بها من البحوث الميتافيزيقية، وفلسفة العلم، وفلسفة الطبيعة والرياضيات.

والغرض المرجو من ذلك هو فتح باب التواصل والاستفادة المشتركة بين هذين المجالين من البحوث البشرية، وإظهار الجهات الإيجابية من بحوث المتكلمين التي يمكننا الاعتماد عليها في عصرنا لحلِّ كثير من الإشكالات التي تعترض المفكرين والباحثين في المجالات العلمية. وبيان البحوث المفيدة في الفلسفة الغربية المتعلقة بهذا الباب.

والأكثر أهمية من ذلك إظهار بعض الوجوه الكلية التي يمكن من خلالها إعادة بناء الأسس العلمية والثقافية العليا للعلوم الإسلامية بناء علىٰ علم الكلام، سعيا وراء منظومة موحدة متناسقة مبنية علىٰ أسس قوية تمهد لنهضة قوية.

وهذا الوجه من وجوه المقارنة بلحاظ غرضه والأساس الذي يبنىٰ

عليه، وهو وجه من وجوه التجديد المرجوة، وأساس عريض يفتح مجالات بحثية شتىٰ للباحثين في المجالات ذات العلاقة.

وأصل هذا الكتاب كان ورقة عنوانها:

وجوه التفاعل بين علم الكلام والفلسفة الغربية

أو

البحوث المشتركة بين الكلام والفلسفة الغربية

Kalam's Engagement with Western Philosophy،
Unifying knowledge and Bridging Sciences through Kalam

وكنت قد ألقيتها في المؤتمر الثالث لعلم الكلام KLIKS

The Third Kuala Lumpur International Kalam Symposium
KLIKS3 19-22 MARCH 2018-Malaysia-Kuala Lumpur
The International Islamic University Malaysia (IIUM), Gombak

والغرض من هذه المؤتمرات إضاءة الطريق أمام الباحثين وطلاب العلم إلىٰ بعض الوجوه والجهات التي يتحقق بها إحياءُ علم الكلام والعلوم المرتبطة به، من أصول فقه وعلوم اجتماعية وعقلية وفلسفية مختلفة، وإعادته إلىٰ مكانته التي يستحقها في العالم الإسلامي المعاصر، لكي يكون آلة قوية يستعين بها المتخصصون والمفكرون علىٰ تقديم حلول لمختلف الإشكاليات ذات العلاقة.

وقد كانت الورقة المقدمة موجزة تشتمل علىٰ بعض المسائل، ولكني قمت بإضافة الكثير من العناوين والاستشهادات علىٰ الورقة الأصلية وتوسيعها بإضافة موضوعات أخرىٰ جديدة مختارة، وكان هدفي منصَبًّا علىٰ عدم تضخيم حجم الكتاب، بحيث يبقىٰ متوسط الحجم يمكن قراءته في وقت قصير، وحاولت الإشارة إلىٰ مجموعة من المسائل المهمة

المشتركة بين الفلسفة وعلم الكلام، مع عدم دعوىٰ الإحاطة، فالقصد كان مجرد التمثيل، وأما إيفاء هذا الموضوع حقه، فيحتاج فعلا إلىٰ مجلدات.

والغرض الأساسي من الكتاب هو إعطاء نموذج موجز من المسائل المطروحة التي نعرف من نتيجة البحث فيها وفهمها أهمية علم الكلام في هذا العصر بل في كل عصر من عصور الإنسانية، ولذلك اقتصرت في كل باب علىٰ بعض المسائل، وقد يكون بعضها مرتبا، وبعضها غير مرتب، أو يمكن ترتيبه بصورة أفضل، ولم أقصد الاستقصاء في طرح المسائل كما ذكرتُ، فالاستقصاء ليس غرضنا هنا. والكتاب ليس مجرد كتاب ثقافي، وإن كان ينفع في هذا المجال، بل ندعي أنه يشتمل علىٰ معلومات يمكن أن توضع أساسا للدرس ومنطلقا للبحث لطلاب العلم، ومرشداً منهجياً.

ولا ندَّعي أن ما جاء فيه من أفكار قطعية لا تحتمل النقاش والجدل، بل إنّ بعض أغراضنا هو إثارة الهمة للبحث حول ما كتبناه، فضلا عن بعث الاهتمام بهذه المسائل الخطيرة التي نعتقد أن التغيير الحقيقيّ بين المسلمين لن يحصل إلا بعد أن يدركوا خطورة مثل هذه المباحث والإشكالات، ويتخذوا منها موقفاً بعد البحث والدراسة العميقة. ونحن نشكر كل من انبعث لتقرير نقد أو استدراك معنىٰ أو إضافة اقتراح بنية صادقة للإصلاح والتكميل، لا لمجرد النقد العبثي أو الهجوم المتغرض.

وقد حاولت أن تكون لغته وأسلوبه قريبين للقراء، والمعاني المذكورة فيه مباشرة، وإن كان في بعض المواضع مخالفا لهذا الأسلوب فالغرض واحد أيضا وهو خدمة القارئ ليعرف مكانة بحوث المتكلمين، ومدىٰ فائدتها في زماننا في التواصل مع البحوث الفلسفية والعلمية المعاصرة،

ولذلك حرصت علىٰ الاستشهاد ببعض نصوص الأعلام بعباراتهم وذكر مجموعة من بحوثهم التي تفردوا بها، سواء وافقناهم أو خالفناهم فيها، لما في ذلك من إثراء وتوسيع للمعرفة وشحذ للهمم. ولكي لا ينقطع القارئ عن الكتب الأصلية وبحوث المتقدمين الغنية.

ومن جهة أخرىٰ فقد حرصت علىٰ ذكر بعض آراء الفلاسفة والمفكرين المعاصرين في شتىٰ المجالات، وحاولت أن يكون ذلك بإيجاز مع تكثيف المعلومة، ليحتفظ الباحث أيضا بصلته مع البحوث الجديدة، فهذا هو الشرط لتكميل الغرض من الكتاب.

ولعلنا نعمل علىٰ إضافة المزيد من البحوث، والتوسع في الشرح لكي يكون دليلا للجيل القادم في هذا المجال.

وقد نضم في المستقبل بحوثاً أخرىٰ قدمناها في مؤتمرات لها علاقة بهذا الحقل المعرفي المهم كما قد كتبنا فيها كتباً، ليتألف من مجموعها عرضٌ أكثر تكاملاً، والحقيقة أنني لو تركت المجال لنفسي في الكتابة والزيادة لصار هذا الكتاب عدة مجلدات، ولكنه سيخرج عندئذ عن الغرض الذي كتب لأجله.

ونأمل أن نكون من الموفقين في هذا العرض، والبيان.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

سعيد فودة

المبحث الأول

بين علم الكلام والفلسفة

تمهيد

أهمية النظر في أصول الوجود والمعرفة وجدواه

إن الإنسان في حياته يواجه كثيراً من التساؤلات المهمة، والإشكالات التي تثار في موضوعات خطيرة جدا، ومن أهم هذه المباحث أصل هذا الوجود، ومكانة الإنسان منه، هل السبب في وجوده علىٰ هذه الهيئة مجرد نتيجة للاتفاقات والمصادفات والقوانين العمياء التي ليس لها غايات ولا حكمة؟ أم إن وراء ذلك حقائق أخرىٰ أعلىٰ بكثير مما نظنّ.

وهل يمكننا الاطلاع علىٰ هذه المعارف، وإلىٰ أي حدٍّ يمكننا بالنظر إلىٰ ملكاتنا المهيأة لنا أن نسير في هذا الحقل؟ هل لنا أن نعلن أننا نعرف قدرا من الحقائق العليا في هذا الوجود، أم إن ما يلزمنا هو مجرد الاعتراف بالجهل والتواضع وعدم الغرور بدعوىٰ المعارف الهائلة التي يبدو أن ما نملكه من وسائل لا تجعلنا قادرين علىٰ امتلاكها، إلىٰ آخر هذه التساؤلات في المبدأ والمعاد، والمصير، هل نصير إلىٰ العدم المحض والفناء الدائم، أم إن لنا وجوداً آخر بصورة أخرىٰ.

وبعض الناس يزعمون أن ما أتانا عن طريق النقل والشرائع الإلهية يكفينا ويجعلنا نعزف عن إعادة النظر في هذه المباحث العويصة، ولذلك فهم يعتقدون أن الأصل بعد نزول الدين الحقّ ألا ننظر في هذه المعارف

بعقولنا وبما نملكه من وسائل معرفة، بدعوىٰ كفاية الدين في الهداية!

وفريق آخر يقرر موقفه علىٰ نحو آخر فيقول: إن الدين مع ما فيه من معارف وحقائق في هذه الحقول المهمة، إلا أنه يجب علينا أن نعيد النظر بعقولنا فيها، لنتأكد من حقية هذه الأديان، فلا يخلو الأمر في بعضها من عبث العابثين وزيادة الزائدين، وتحكم المتحكمين، فلا يجوز لنا أن نسلم أنفسنا وعقولنا التي هي أغلىٰ ما نملك لمجرد دعوىٰ أن هذا هو الدين الحقّ من دون برهان ولا دليل غير متوقف الصحة علىٰ الدين.

وأصل المسألة: أنه حتىٰ لو كان الإله هو الذي أنزل الدين الحق علىٰ البشر، ومع أن ثبوت الدين في نفسه، ونزوله راجع لله تعالىٰ، فهل يقدر الإنسان بما أعطاه إياه ربه من ملكات علىٰ معرفة الأدلة علىٰ حقيقة هذا الدين وأرجحيته علىٰ ما يقترحه البشر من أفكار وآراء، وبعبارة أخرىٰ: هل يقدر الإنسان علىٰ إثبات هذا الدين بالأدلة في حق نفسه؟ فمقام الثبوت راجع لله تعالىٰ، ومقام الإثبات بالبرهان راجع ولو في بعض المواضع والأصول للإنسان بلحاظ هذا العالم الذي أخرجه إلىٰ الثبوت الإلهُ الديان.

وعلم الكلام من بين العلوم الإنسانية خُصّصَ للبحث في مقام الإثبات، أي: إقامة الدليل علىٰ حَقّيَّةِ هذا الدين الذي أنزله الله تعالىٰ. ولذلك كان هذا العلم أرفع العلوم وأخطرها شأناً، وأكثرها تأثيرا في حال الخلاف، وأقواها حجة وأثراً في حال الوفاق، وهو بما يقترحه من مسائل وبحوث يمثل الواسطة بين الحق والخلق من ناحية الإدراك والمعرفة التي هي من أوجب الواجبات.

ولأجل ذلك كله كان ظهور التنازع والاشتراك بينه وبين الفلسفات المختلفة التي اخترعها الناس مشهوراً بينهم، حتىٰ زعم بعضهم أن الكلام مجرد نسخة فلسفية أخرىٰ من الفلسفات البشرية، ولا توجد له خاصية ولا ميزة يتميز بها، بل هو مجرد وهم تعلق به بعضهم، يوهمون أنفسهم وغيرهم علىٰ فوائد لا وجود لها فيه، وكلها ابتداع وانحراف عن المنهج الحق والعقيدة الصحيحة. وصارت هٰذه الدعوىٰ مجالا آخر يتداول فيه المتداولون من أفراد الملة الواحدة فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين غيرهم من جهة أخرىٰ.

فالتنازع الحاصل في المسائل التي يبحثها هذا العلم في غاية الخطورة من حيث الآثار، وكذلك الاتفاق يترتب عليه أمور في غاية الأهمية والأثر.

ولذلك اشتدت آثار الخلافات وطار شررها بين الخلق، ولكن العالِـمَ الدقيق النظر يعرف أن تكاثر الاختلافات إن دلّ علىٰ شيء فليس من الضرورة أن يدلَّ علىٰ عدم جدوىٰ العلم، فما أكثر العلوم التي يكثر فيها الاختلاف، بل أول وأولىٰ ما يدلّ عليه هو خطورة هذه المسائل وأهميتها وعظيم أثرها في حياة البشر، وهذا من أقوىٰ وجوه أهمية هذا العلم الجليل.

وقد جرىٰ أكثر العلماء المسلمين علىٰ مبدأ مهم وهو أن الدين في نفسه لا يمنع من النظر في هذه المباحث، بل يوجبه، لإقامة الحجة علىٰ النفس وعلىٰ الغير، والأساس في ذلك كله هو التفكير الحرّ، ونقصد بالحرّ غير المتقيد بعقيدة خاصة بحيث تجرف الباحث إلىٰ نتائج هو يريدها، بل أن يكون الباحث حراً في الالتزام بالمَنهج والدلائل الصحيحة لتبلغه إلىٰ النتائج التي تستلزمها المنهجية المعرفية الصحيحة، وهذا لا يتعارض مع أن يكون

لدى الباحث عقيدة معينة، فإن الإنسان قادر على منع نفسه من التأثر بالعقيدة التي يعتقد بها لتصير نتائج بحثه سببا في تغيير عقيدته بعد ذلك أو تعديلها بحسب الدليل، وإلا فإن ميزة البحث والتدبر والتعقل تبطل فائدتها لدى البشر. لأنه لا يوجد إنسان إلا وفي نفسه بعض الاعتقادات التي يميل إليها، فلو استحال تفكيره الحرّ إلا إذا تخلص من هذه الاعتقادات لاستحال على أكثر البشر التفكير الحرّ من أصله! لأن أكثرهم لا يقدر على التخلص الحرّ من اعتقاده، ولكنه لو تواجه مع الدليل والبرهان على فساد الاعتقاد لصار ذلك في حقه أسهل، ولذلك نرى كثيرا من الناس يغيرون عقائدهم بعد البحث والتحليل، وهذه الظاهرة من أوضح الأدلة على صحة ما ادعيناه هنا.

وبعض الناس يزعمون أن الدين الإسلامي يحجر على العقول، ويمنعه من البحث الملتزم بالمنهجية الصحيحة، وفرعوا على ذلك أن الدين يتعارض بالضرورة مع فعل التفلسف أي النظر الحر كما يزعمون، والحق ليس كذلك، بل إن الدين هو الذي يدعو البشر إلى النظر في السماوات والأرض وفي الآفاق والأنفس ليصلوا إلى الأجوبة الصحيحة بأنفسهم، مع إرشاد الدين إياهم لذلك بحيث لا يمنعهم القيام بالبحث والنظر بل يعاونهم فيه، ومن أجلى الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝١
بَلْ عَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ ۝٢ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا
تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ۝٣ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَـٰبٌ حَفِيظٌۢ ۝٤
بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ ۝٥ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ
بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا
مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَـٰرَكًا
فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّـٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَـٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝١٠ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ

وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًاۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴿١١﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَٰبُ ٱلرَّسِّ وَثَمُودُ ﴿١٢﴾ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَٰنُ لُوطٍ ﴿١٣﴾ وَأَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍۚ كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴿١٤﴾ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِۚ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [ق ١-١٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة:١٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران-١٩٠]، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف-١٠٨]. فالدعوة إلىٰ الله تعالىٰ علىٰ بصيرة أي علىٰ منهج وأدلة صحيحة هو الذي أمر به القرآن، وهذا هو المنهج العلمي الصحيح، فكيف يقال بعد ذلك إن الدين يمنع الناس من النظر أو الفكر أو التأمل.

وإن كان هناك من تناقض وتعارض فبين الدين الحق وما آلت إليه فلسفات بعض الفلاسفة من النتائج الباطلة والمناهج الفاسدة، فأصل النظر لا تعارض بينه وبين الدين، ولكن النظر الباطل يتعارض، والنتائج الباطلة تتعارض بالضرورة مع الحق والحقيقة. ولذلك لا يخاف أتباع الدين الحق من الغوص بعمق ما بعده عمق في دهاليز المتفلسفة، لأنهم يثقون بقدرتهم علىٰ تعيين المواضع الباطلة منها وإعادة تقويمها، ودلالة أصحابها علىٰ ما شاب فلسفاتهم من انحراف عن الجادة.

وإن كان هناك من أمل لإرجاع الإسلام إلىٰ مكانته العالية علىٰ الأقل من الناحية العلمية والمعرفية، فهو بإعادة الاحترام لمنهج المتكلمين المنفتح علىٰ الثقافات المختلفة والمخالفة للإسلام، والثقة بعقل المسلم

بل الإنسان مطلقا علىٰ النظر مجدداً ومعرفة ما فيها من خلل وصواب، أما التحجر الفكري والمعرفي فلا يعود بخير علىٰ أصحابه ولا علىٰ الإنسانية، بل ينشر فيهم قيم التزمت والتحجر والتعصبات الباطلة التي تفضي إلىٰ التخالف غير المحمود، بدل التعاون علىٰ النظر لدرك الحق ونصرة أهله.

أجزاء العلوم

تتألف العلوم من الأجزاء التالية:

١-**الموضوع**: وهو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية. كالمثلث وخصائص المثلث، والطبيعة وقوانينها. وبدن الإنسان في الطب وما يعرض عليه من أحوال. وهي هنا أحوال الوجود العامة، أو كل ما يمكن أن يعلم مما يفيد المطالب المقصودة في علم الكلام.

ولا يُبحث في العلم عن وجود الموضوع، ولا يبحث عن ماهيته في العلم الذي هو موضوع له، فلا يبحثُ الطبيبُ عن بدن الإنسان من حيث إنه موجود، أو جسمٌ، أو حيوان ناطق، ولا النحويٌّ عن حقيقة الكلمة والكلام[1].

والمراد بالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء **لذاته**، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان، أو **لجزئه**: كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان، أو **لأمر خارج عنه مساوٍ له** كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب، وإنما سميت هذه الأعراض ذاتية لاستنادها إلى الذات في الجملة.

وخرج بذلك **الأعراض الغريبة**: وهي التي تعرض للشيء بواسطة أمر خارج أعمّ من المعروض كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم، أو أخصَّ: كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان، أو مباين له: كالحرارة العارضة للماء بسبب النار، وسميت غريبة لما فيها من الغرابة

---

(١) انظر: شرح المرقاة، للعلامة محمد عبد الحق بن فضل حق العمري الخيرآبادي، ص٧٨٤. دار النور.

بالقياس إلىٰ المعروض"[1].

٢-مبادئ العلوم: وهي التي يتوقف عليها مسائل العلم، وهي إما متَصوَّرات أو مُصَدَّقات، وهي ما يتوقف علىٰ نوعها التصديق بمسائل العلم.

والمبادئ للعلوم إما تصورية: وهي الحدود لموضوعات المسائل، أو عوارضها الذاتية، **وإما تصديقية** وهي المقدمات التي يؤلَّف منها قياساتُ ذلك العلم، أي المقدمات التي تُذكر في تلك القياسات بالفعل، وهذه قد تكون بديهيات لا تحتاج إلىٰ برهان، كقانون التناقض والهوية، وتسمىٰ هذه علوما متعارَفة، وقد تكون نظرية لا يبرهن عليها في تلك الصناعة بل في علم أعلىٰ، فيلزم التسليم بها ليتمكن الباحث في العلم من بناء أدلته الخاصة علىٰ مسائل العلم، ولا يهم إن كان التسليم مع استنكارٍ لها أو لا، لأن البحث فيها لا يكون في هذا العلم. وتسمَّىٰ عندئذ **أصولاً موضوعةً**، وبعضهم قال: إن هذه المبادئ إن كانت مقبولة للمتعلم بسهولة فهي **أصول موضوعة**، كقولنا في الهندسة الدائرة موجودة، وإن لم تكن مقبولة فتسمىٰ **مصادرات**"[2]. وقال اليزدي في حاشيته علىٰ **تهذيب المنطق**: إن المقدمات المأخوذة أي النظرية: "إن أذعن بها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم سميت **أصولاً موضوعة**، وإن أخذها مع استنكار سميت **مصادرة**، ومن هنا يعلم أن مقدمة واحدة يجوز أن تكون أصلا موضوعاً بالنسبة إلىٰ شخص، ومصادرة بالقياس إلىٰ آخر[3]".

---

(١) انظر: حاشية الشيخ يوسف الحفناوي المعروف بالحفني على شرح شيخ الإسلام زكرياء على إيساغوجي المسمى بالمطلع، ص٩-١٠.

(٢) انظر: شرح المرقاة، ص٧٨٦.

(٣) انظر حاشية اليزدي على التهذيب، مع حاشية شاهجهاني، ص٢٠٨.

٣-المسائل: وهي المطالب والنِّسَب التامة التي يقام الدليل (برهانياً أو ظنياً) عليها في العلم، وقد نصَّ السعد التفتازاني علىٰ أن المسائل لا تكون إلا كسبية نظرية، ولا يصحُّ أن تكون بينة أو بديهية، ولذلك يقولون: *ضروريات المسائل ليست من العلوم*، وهذا هو المعتمد عند الأكثر. وبعضهم كالقطب أشار إلىٰ أنها قد تكون غير كسبية أي بينة بديهية وتورد في العلم إما لإزالة خفائها أو لبيان لِمِّيتها[1].

وللمسائل موضوعات ومحمولات، فالموضوعات قد تكون موضوع العلم، كقولنا: كل مقدار إما مشارك لآخر أو مباين له، والمقدار موضوع علم الهندسة، وقد تكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان، فالمقدار موضوع العلم وقد أخذ في المسألة مع كونه وسطا في النسبة وهو عرض ذاتي. ولموضوعات المسائل أحوال أخرىٰ، وأما محمولاتها فهي الأعراض الذاتي لموضوع العلم فلا بدّ أن تكون خارجة عن موضوعاتها، لامتناع أن يكون جزء الشيء مطلوباً بالبرهان لأن الأجزاء بينة الثبوت للشيء[2].

وهذه المسائل هي البحوث الأصلية المقصودة بالذات في علم الكلام وهي المكونة لهويته، نحو إثبات وجود الله تعالىٰ وما يتوقف عليه، وكذلك البحث في صفات الله تعالىٰ وأحكامها وتعلقاتها، وأفعال الله تعالىٰ، وما يتعلق بذلك من أحكام أحوال البشر والمكلفين والتكليف والجبر والاختيار والحسن والقبح، إلىٰ مباحث النبوات والسمعيات.

---

(١) انظر شرح الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، وما عليه من حواش، (٢/٢٥٣).

(٢) انظر: شرح الشمسية للقطب الرازي، (٢/٢٥٤).

وهناك تفاصيل تتعلق بأجزاء العلوم وأحكامها والخلاف فيها ذكرناه في رسالة خاصة.

التعريف بعلم الكلام

من أشهر التعريفات لعلم الكلام تعريف العضد الإيجي في المواقف: "علم الكلام: هو علم يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه".

ومن التعريفات المهمة لهذا العلم ما ذكره ابن عرفة في المختصر الكلامي: "علم الكلام هو العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقها في كل أخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به، وتقرير أدلتها بقوةٍ هي مَظِنَّةٌ لردِّ الشبهات وحلِّ الشكوك".

يلاحظ من التعريف الأول أن أركان علم الكلام إثبات العقائد الدينية، وهذا فرع علىٰ بيانها وتوضيحها، الذي إما أن يكون شرطا لعلم الكلام فتكون العقيدة علماً ممهدا للكلام، أو جزءا منه، فيكون بيان العقائد من وظيفة المتكلم، ومن الواضح أن اشتغال المتكلم يكون بعملية الإثبات، أي إنها عملية علمية محضة، تبحث في الأدلة القائمة علىٰ العقيدة، وفيما يزعم أنها أدلة قائمة علىٰ خلاف العقيدة، فأكثر بحث المتكلم في الأدلة إثباتا ونفياً، ومن هنا نعرف لم كانت كتب علم الكلام في غاية الصعوبة خصوصاً المتخصصة المتعمقة منها، فإن البحث في الأدلة وفي عملية الاستدلال من أصعب المباحث المعرفية.

ويظهر جلياً أن المتكلم يهتم بمعرفة الموافق والمخالف، ولذلك فمن أولويات المتكلم أيضا إيضاح المذاهب والتصورات الأخرىٰ للعقائد، والفلسفات، وتبيين الأسس المعرفية التي تقوم عليها، لأن هذا جزء لا يتجزأ

من عملية الكلام، ولذلك فلا استغراب من كثرة ذكر المذاهب المختلفة والآراء حول الأديان في هذا العلم الجليل، فلا يتم مطلوب المتكلم إلا بذلك، وهو منهج قرآني أرشد إليه الله تعالىٰ فذكر عقائد المخالفين من الدهريين والنصارىٰ واليهود والمشركين وغيرهم، وأبطلها بعدة طرق، منها إلزامهم بلوازم ظاهرة الفساد، ومنها بإظهار فسادها في نفسها تنبيها لهم علىٰ خلل ما يعتقدون فيه.

وأما التعريف الثاني فيظهر بصورة واضحة أن علم الكلام يدور حول أقسام مباحث العقيدة كالإلهيات إثباتاً وبياناً، وكذلك بما يتعلق بالرسل، وما تخبر به من الشرعيات وغيرها، فذلك كله يظهر سلامة الدين الذي يدعون إليه، ويظهر جليا أيضا أن العملية الإثباتية جزء أصيل من علم الكلام، ولذلك ذكرت الأدلة والرد علىٰ الشبه في آخره.

ولما كان الإثبات مدارا مهما في علم الكلام، فسوف تجد بحوثا جليلة تتعلق بالأدلة النقلية والعقلية، وما يصح منها وما لا يصح، ومفهوم النظر والفكر، والاستدلال، وما يتعلق بذلك، لأنّ المتكلم ينبغي عليه أن يتقن تأسيس كلامه علىٰ أصول قوية، بناء علىٰ منهج نقدي جاد ودقيق. ومن هنا يجد بعض القراء صعوبة في علم الكلام، لدقة البحوث المتعلقة بالأدلة والاستدلال ونقد المذاهب والدفاع عن الراجح في نظر المتكلم، فضلاً عن غير ذلك من مباحث علم الكلام .

التعريف بالفلسفة

لا يمكن الإتيان بتعريف جامع مانع للفلسفة بذكر أحكام معينة أو قواعد خاصة، خصوصاً بعد ملاحظة مدىٰ الاختلافات في الأحكام والمواقف النهائية بين المذاهب الفلسفية، وكل جنس من أجناس الفلسفات يقرر أحكاما تخالفه فيها الأنواع الأخرىٰ وقد تتشارك معه في بعضها، ولا نرىٰ أن الفلسفات متحدة إلا في دعوىٰ اتباع عملية النظر الحرّ والعقلانية السليمة، وأنىٰ للعقلانية السليمة، أن تنتج مثل هذه الاختلافات إلا إذا كان العقل نفسه غير سليم متناقضا في ماهيته.

فالفلسفة التجريبية لها أحكام ومواقف ونظرات غير ما نجده عند الفلسفة المادية، وغير ما نجده لدىٰ الفلسفة المثالية، بل إن داخل هذه الفلسفات أنواعا مختلفة أيضا تبعا لاختيارات كل فيلسوف للمبادئ التي يبني عليها أفكاره وطريقة استدلاله والأدلة التي يحتج بها، فكل ذلك يؤثر في الصورة الأخيرة التي تنتجها عملية تفلسفه من أحكام وتصورات.

وغاية ما يمكن قوله أوصاف عامة لها باعتبارات مختلفة بحسب ما ذكره أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية، منها:

أ-أنها معرفة عقلانية بالمعنىٰ الأعم للكلمة، وهي تشتمل علىٰ الفلسفة الأولىٰ والأخلاقية والتاريخية وغيرها.

ب-كل مجموعة دراسات أو اعتبارات تمثل درجة رفيعة من العمومية وتنزع إلىٰ رد كل نظام معرفي أو كل المعرفة البشرية إلىٰ عدد قليل من المبادئ الموجِّهة.

ج-جملة الدراسات المتعلقة بالروح من حيث إنه يتميز عن اغراضه، ويتعارض مع الطبيعة.

ثم لخص أهم مظاهرها:

١-دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي، تبحث الفلسفة في أصل معارفنا في أصول اليقين ومبادئه، وتسعىٰ لاختراق الوقائع التي يتناولها مبنىٰ العلوم الوضعية.

٢-دراسة الفكر من حيث تميزه بميزة الأحكام القيمية، وبهذا المعنىٰ تشتمل علىٰ العلوم المعيارية الأساسية الثلاثة: الأخلاقيات والجماليات والمنطق.

ويلاحظ أن تعريف الفلسفة ينضبط بالوصف من بعض الجهات الاعتبارية، لا من حيث ذات النتائج النظرية اللازمة بالفعل عن فعل التفلسف. ولذلك تظهر الاختلافات في المسائل المبحوثة في الفلسفات كل واحد بحسب أصوله التي وضعها، أو سلم بها.

وقد عرفها القدماء بتعريفات متعددة بلحاظ الغرض منها لا بذكر أحكام معينة أو قواعد خاصةٍ أيضـاً، بل نصوا علىٰ وجود الخلاف في ضبط الأحكام ومعرفتها، وعلىٰ كون بعض الحكماء يقولون أموراً علىٰ خلاف الواقع ونفس الأمر، وأن ذلك لا يخرجهم عن الحكمة بوجه ما، نذكر بعض هذه التعريفات لاشتمالها علىٰ لباب التعريفات الأخرىٰ.

قال الملا صدرا في شرح **هداية الحكمة** ص٦ وهو من الفلاسفة الإلهيين: "الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه،

وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، فيستعد بذلك للسعادة القصوىٰ، وذلك بحسب الطاقة البشرية".

وقال إسماعيل غازاني في شرح فصوص الحكمة ص٧: "علم الحكمة هو معرفة أحوال أعيان الموجودات علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية، يعني أنه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية علىٰ وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تفي به الطاقة البشرية".

وكل من هذين التعريفين يدعي أن الفلسفة سعي لامتلاك المعرفة بالعالم الخارجي، وما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في أعماله، ولكن العالم الخارجي لا يمكن أن يكون موافقا لجميع التصورات الفلسفية التي نجدها في الأعمال التي كتبها الفلاسفة علىٰ مدار التاريخ إلىٰ هذه اللحظة، وما سيتجلىٰ منها في المستقبل، ولذلك فإنا نجزم أن بعضها غلط وبعضها قد يكون صحيحا وقد يكون غلطا أيضا، فاحتمال كونها جميعها غلطا وارد من حيث الاحتمال العقلي المجرد إذن.

وقال العلامة محمد بن مبارك شاه في شرح حكمة العين: "الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يعمل من الأعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العقلي، وتستعد بذلك للسعادة القصوىٰ الأخروية بحسب الطاقة البشرية" اهـ. فجمع في هذا التعريف الغرض من الحكمة، وأقسامها النظرية والعملية، وأتاح المجال للاعتراف بوجود الاختلاف فيها بقوله بحسب

طاقة الإنسان، وكذلك قصور الإدراك لتمام الحقيقة ونفس الأمر، ومن الظاهر أن إدخال السعادة الأخروية في التعريف إشارة إلىٰ مسلك معين من الحكمة وهم الذين يعترفون بالخالق والمعاد ويسعون لاستكمال كمالهم في الحياتين، لا النافين لذلك.

وهل يلزم الحكيم أن يكون عارفا بجميع ما ذكر، قال السيد الشريف في حاشيته ص٧ مجيبا: "الأولىٰ أن يحمل [التحصيل] علىٰ أعمَّ من تحصيل كل ذلك أو بعضه، وإلا لزم أن لا يتحقق الحكمة بدون العلم بجميع تلك الأشياء" اهـ. فعدم العلم ببعضها لا ينفي الحكمة.

وذكر السيد أن المفهوم من التعريف أن الحكمة لا تطلق إلا إذا جمع بين شيئين من العلمي والعمليّ لا علىٰ واحد فقط من القسمين، إلا إذا فصل بين لحكمة العلمية والحكمة العملية.

وذكر ميرزاجان أن الحكيم من كان عالما بما ينبغي أن يعلم، وعاملا بما ينبغي أن يعمل، وتاركا لما ينبغي أن يترك، ويصير بذلك كاملاً.

وبين أيضا أنه: "لا يلزم تحصيل جميع ما ينبغي أن يعمل، ولا يلزم المرتبة العالية من العلم إلىٰ اليقين علىٰ مذهب من جوَّز الشدة والضعف في اليقين، وأن مطابقتها لنفس الأمر لا يلزم في الواقع بل يكفي أن يكون مطابقا لها بحسب طاقة الشخص بذلك جهده فيه، فلا يخرج بمخالفة الواقع في مسألة عن كونه حكيماً، وعند اعتبار المطابقة في الواقع كان يخرج، فإطلاق الحكيم عليه كان علىٰ سبيل التوسع، والمراد بالطاقة إما طاقة النوع، أو طاقة

ذلك الشخص، أو طاقة أوساط الناس، والأخير أظهر"[1] اهـ، ولا يخفىٰ أهمية هذه الاعتبارات في تعريف الفلسفة.

ولأن الفلسفة تدعي علىٰ لسان منشئيها سعيٌ لامتلاك الحقّ ولو بحسب طاقة الإنسان، فيتصور من هنا حصول التعارض بينها وبين ما يدعيه الدين في حالات، ولذلك ينتج ما نراه في المجال العلمي والثقافي من الجدل الحاصل بين هذين التيارين، كما يتصور التوافق ولو في حالة.

وعلىٰ كل الأحوال فالفلسفة ينبغي تعريفها بما يشتمل علىٰ دعوىٰ امتلاك الحق ولو بحسب الدعوىٰ، وترتيب المصلحة للإنسان علىٰ ذلك، وتسعىٰ لأمرين:

الأول: معرفة الوجود علىٰ ما هو. والثاني: تغيير الواقع ليكون خادما للإنسان.

---

(١) انظر حاشية ميرزاجان على شرح محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك على حكمة العين، ومعها حاشية السيد الشريف الجرجاني، طبعة بيتربورغ ١٩٥٢م، من جانب المعارف الروسية، ص٧.

مقارنة بين الكلام والفلسفة

إذا أردنا عقد بعض المقارنة بين الكلام والفلسفة علىٰ سبيل الإيجاز، نقول:

أولا: من حيث الموضوع: يشتركان في بحث كثير من الموضوعات مثل الإلهيات، والنبوات، والطبيعيات من جهة معينة.

ثانيا: من حيث الأدلة والمناهج: لا تميز لواحد منهما إلا بحسب ما يتحقق عندهما من أحقية تلك المناهج، كتقييد الحجة بالتجربة أو بالحس، أو بالعقل أو بها جميعا.

ثالثا: من حيث الغاية: غاية الكلام نصرة العقائد، والفلسفة غايتها اعتبارية تتشخص بتعيين الفيلسوف لها، ودعواها الأعم المصلحة إما العلمية أو العملية.

رابعـًا: من حيث المبادئ: لكل فلسفة مبادئ معينة، تصورية أو تصديقية، والمبادئ التي يلتزم بها الكلام هي المعلومات من الدين بالضرورة، فيفرضها ليقيم عليها الأدلة والحجج، ولا ينطلق منها ليجعل منها مقدمات لحججه لكي لا يلزم الدور.

قال الإمام التفتازاني في شرح المقاصد (١/ ٤): "وقد تطابقت الملة والفلسفة علىٰ الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين (العلمية والعملية) وتسهيل طريق الوصول إلىٰ الغايتين، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه"اهـ يريد: أن مباحث الفلسفة والكلام المشتركة، لا فرق بين المناهج المستعملة في كل منهما فيها في الغالب،

ولكن الفارق المهم بينهما أن المتكلم يسترشد بما أرشدته إليه الشريعة، فيحاول إثباتها، ولا يعني ذلك أنه يعتمد علىٰ الشريعة في الإثبات، بل إنه يلاحظ ما جاء فيها بعقله في حالة عملية الإثبات التي يقوم بها بالطرق المعتبرة لديه، بصورة لا تفضي إلىٰ الدور ولا إلىٰ المصادرة علىٰ المطلوب، خلافا لما يعتقده بعض الباحثين من أن المتكلم يعتمد في سيره النظري علىٰ مقدمات مأخوذة من الشريعة بهذا اللحاظ.

وبناء علىٰ ذلك يحصل الاختلاف في النتائج الكلية بين بعض أنواع الفلسفة وبين الدين، وكذلك في المناهج التي يدعيها الفريقان، والعبرة في النهاية بقدرة كل واحد منهما علىٰ الإتيان بالحجة الوافية التي تدل علىٰ سلامة نظرته إلىٰ هذا الوجود علما وعملاً. فقد ظهر أن كلا من التيارين لا بد أن يبدأ من مبادئ معينة يبني عليها أحكامه الجزئية، وأن كلا منهما يدعي إقامة الدليل علىٰ هذه المبادئ المنتجة لتفاصيل النظرات التي يقدمها للناس.

فلا أفضلية لواحد علىٰ آخر من حيث الأصل من منهج خاصٍّ، فقد يحصل الاتفاق أو الاختلاف بينهما في هذه المناهج، إلا ما يظهر بالدليل والحجة من الصحة والمطابقة لما عليه الأمر في نفسه، أو لما تفضي إليه أحكامه من المنافع الخالصة من الشوائب لجنس البشر لا لطائفة معينة منهم أو لقومية دون ما سواها. فدعوىٰ الصحة في العلم والعمل مشتركة بين المدرستين، وهذا يثبت أن وجود المقارنة بينهما لا بد من دورانها علىٰ هذه الدعوىٰ العظيمة.

مباحث علم الكلام والفلسفة

أولا: مباحث الفلسفة

للفلاسفة أساس لطيف في تقسيم المباحث التي تهتم بها الفلسفة، ومن النصوص التي توضح ذلك ما قاله صدر الدين الشيرازي في شرح هداية الحكمة للأبهري ص٨: "ثم لما قسمت الأمور إلىٰ ما لا يتعلق بأعمالنا وسمَّوا العلم بالمتعلق به الحكمة النظرية، التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول العقل بالفعل، وإلىٰ ما يتعلق بأعمالنا، وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالأخلاق بعدما تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بأمور تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك".

وهذا هو الأساس الذي اعتمد عند ابن سينا والفارابي وكثير من الفلاسفة، وأما إخوان الصفا فقد قسموا رسائلهم[1] التي ظهرت في منتصف القرن الرابع الهجري إلىٰ أربعة أقسام رئيسية للمعرفة: رياضية تعليمية وجسمانية طبيعية ونفسانية وناموسية إلهية.

وهذا الأساس الذي ذكرناه عن الفلاسفة لتقسيم العلوم اعتُمِدَ عند الغربيين في بعض الفترات، ويبدو أن الفيلسوف الإيطالي فيكو جامباتيستا Vico Giambattista (1668-1744) حيث يقرر أن هناك أمرين في

---

(١) إخوان الصفا: فهرست الرسائل، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م مع مقدمة للدكتور طه حسين وبحث للدكتور أحمد زكي.

العالم، الأول هو صنع الله وهو العالم الطبيعي، والثاني ما يصنعه الإنسان ويفعله وهو العالم الاجتماعي، والذي ينبغي أن يطمح الإنسان إلىٰ إدراكه ومعرفته هو ما يقوم هو بصنعه، وهو نتيجة أفعاله، أما ما صنعه الله فلا يطمح بمعرفته معرفة تامة، فالعلوم التي ينبغي الاعتناء بها في المعرفة الإنسانية هي العلوم الإنسانية لا الطبيعية، ويبدو أن هذا هو الأساس الذي أراد فيكو بناء العلوم التاريخية عليه(١)، وهذا تطبيق مباشر علىٰ التقسيم الذي أوردناه.

وبناء علىٰ ذلك يجعلون لكل صنف من الأصناف طرائق ومناهج معرفية خاصة، فلعلم النفس طريقة ومنهج غير ما لعلم الطبيعة والرياضيات مثلاً.

وقد غلب علىٰ الفلسفة الغربية في العصور الوسطىٰ وحتىٰ القرن الثامن عشر اتجاه توحيد العلوم والمعارف unifying the sciences وقد بني ذلك علىٰ اتجاهات فلسفية ومحاولة لبناء المعارف علىٰ أمور بسيطة، وتصورات كلية تنطوي تحتها العلوم، وهذا ما غلب علىٰ فلسفة ديكارت وليبنتز حيث اقترح هذا العلم العام general science، واعتمد البناء الهندسي للأفكار، بينما كان يميل نيوتن إلىٰ نزعة تجريبية في بناء علم الطبيعة محاولا الاستقلال عن البناء الفلسفيّ وأن يبني علومه في الفلسفة الطبيعية natural philosophy في سياق خاصٍّ، مع أخذه بعض المبادئ الفلسفية أيضا محاولا الالتزام بالبساطة الوجودية والتحليل العلمي، واعتماداً علىٰ الأسس المفاهيمية للمعرفة، خلص إلىٰ المعرفة

---

(١) أنظر الرابط التالي. http://www.iep.utm.edu/vico

العلمية الطبيعية natural sciences تنحو نحو التعميم والتجريد للأنواع والخصائص، بينما تنحو العلوم الإنسانية human sciences إلىٰ دراسة الخصائص الشخصية والمركَّبات.

وكذلك انتشر اتجاه توحيد (وحدة) العلوم والمعارف عند فلاسفة الموسوعات في عصر التنوير مثل ديدرو الفرنسي Diderot ودالامبير D'Alembert اللذين كان غرضهما عرض وحدة العلوم والمعارف الإنسانية في موسوعتهما. وقد بلغ هذا الاتجاه التنويري أوجه في فلسفة كانط النقدية[1].

وقد رتب أوجست كونت العلوم ترتيبا هرميا تصاعديا، من أكثر العلوم عمومية عن أبسط الظواهر، إلىٰ أكثر العلوم تشخصـًا وتعينا عن أعقد الظواهر، وكل علم يعتمد علىٰ العلم الأكثر عمومية الذي يقع قبلَه من جهة ترتيبات العلوم. فبدأ بالعلوم الطبيعية غير العضوية (الرياضيات، الهندسة، الميكانيك، الكونيات، الفيزياء والكيمياء)، إلىٰ العلوم العضوية الطبيعية مثل الأحياء، وعلم الفيزياء الاجتماعية social physics التي صارت تسمىٰ بَعْدُ بعلم الاجتماع sociology.

وقد كتب الفارابي (٣٣٩هـ) الفيلسوف الشهير [إحصاء العلوم] وقد أحصاها فيه علمـًا علمـًا، وبين غرضها ومجمل ما يشتمل عليه كل منها، فتكلم في علوم اللسان، وعلم المنطق، والرياضي، والطبيعي والعلم الإلهي،

(١) انظر بعض التفاصيل عن هذه المعلومات في مقال The Unity of Science كتبه: Jordi Cat في موسوعة ستانفورد.
https://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/#GreeThouWestScie

والعلم المدني والفقه والكلام، كما كتب الخوارزمي (٣٨٧هـ) [مفاتيح العلوم]. كما كتب ابن النديم كتاب الفهرست الذي يقع في عشر مقالات وقسم كل مقالة إلىٰ عدد من العلوم، وذكر الكتب المؤلفة فيها بطريقة إحصائية، لا تقسيم فلسفي أو نظري محض. وكتب البيضاوي (٦٨٥هـ) [موضوعات العلوم وتعاريفها]، كما تكلم ابن خلدون (٨٠٨هـ) في مقدمته علىٰ تصنيف العلوم، وقسمها إلىٰ صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، وهي العلوم الحكمية، وصنف نقلي يؤخذ عمن وضعه وهي العلوم النقلية والوضعية، والعلوم النقلية تخص أهل كل ملة، ومنها الأمة الإسلامية، فقد نتجهم عندهم مجموعة من العلوم منه الفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الحديث، والجدل والخلافيات وعلم الكلام. ومع اشتراك الملل في العلوم النقلية إلا أنها مشاركة في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالىٰ علىٰ صاحب الشريعة، وأما علىٰ الخصوص فالعلوم الإسلامية مباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها. وأما الصنف الطبيعي من العلوم فهو الذي يهتدي إليه الإنسان بفكره، في مقابل ما يأخذه عمن وضعه من النقليات، والعلوم الطبيعية هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي الي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلىٰ موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها، حتىٰ يَقِفَه نظره وبحثُه علىٰ الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر[1].

وقد اعتمد طاشكُبري زادة (٩٦٨هـ) في تصنيف العلوم في كتابه مفتاح

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون، (٩٣٠/١-٩٣١)، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي.

السعادة ومصباح السيادة علىٰ طريقة التحليل والتركيب، لا علىٰ مجرد التقسيم الفلسفي النظري، وتتبع الكتب والعلوم في أدق تفاصيلها، واقترب بذلك كثيرا من الطريقة المعاصرة في تصنيف العلوم، وكان يذكر موضوع العلم وغايته ثم يذكر التصنيفات الموجزة والمتوسطة والمطولة في العلوم، وهذه طريقة دقيقة في التصنيف. ولا ننسىٰ ذكر كتاب حاجي خليفة (١٠٦٨هـ) وهو كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وهو أشمل الكتب في علم التصنيف.

يمكن إجمال معايير التصنيف في ثلاثة: إذ يمكن تصنيف العلوم إما حسب موضوعها:

-(مثلا تمييز التجريبيين بين العلوم الصورية: المنطق والرياضيات، وعلوم الطبيعة: الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا ... إلخ، والعلوم الإنسانية: علم النفس، علم الاجتماع .. إلخ).

-أو حسب مناهجها (مثلا التمييز بين العلوم الفرضية الاستنتاجية: الرياضيات والمنطق، وعلوم الملاحظة: علم الفلك، علم النبات، الإثنولوجيا...إلخ، والعلوم التجريبية: الفيزياء، البيولوجيا، علم النفس...الخ).

-وأخيراً حسب وضعيتها (مثلاً التمييز فيما بين العلوم التصنيفية (تاكسينوميك): علم الحيوان، علم الفطريات...إلخ، والعلوم الاستقرائية: الفيزياء ما قبل الكلاسيكية، وربما اليوم علم الاجتماع الإمبريقي وعلم النفس التحليلي، العلوم الاستنتاجية: الفيزياء الكلاسيكية، البيولوجيا

المعاصرة...إلخ، والعلوم الأكسيومية: الرياضيات والفيزياء المعاصرة).

وهذا التصنيف الأخير يأخذ بعين الاعتبار تطورات العلوم التي ينظر إليها كلها، بمعنىٰ معين، كما لو كانت تقترب من النموذج "الكامل" للرياضيات؛ بمعنىٰ وضع أكسيومات (هي موضوعة بالنسبة للعلوم الإمبريقية بشكل طبيعي انطلاقا من التجربة، خصوصا خلال المرحلة الاستقرائية) هذه الأكسيومات التي تستنتج منها عن طريق قواعد إجرائية كل الظواهر التي نريد تفسيرها[١].

أقسام البحوث الفلسفية

بناء علىٰ ما مضىٰ جرىٰ تقسيم المباحث الفلسفية النظرية إلىٰ ما يأتي:

١-أمور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا هو العلم الإلهي، وهو العلم الأعلىٰ.

٢-أمور تستغني عن المادة في الوجود فقط: وهو الرياضيّ، وهو العلم

---

(١) انظر موقع أكاديمية:
https://maarouf66.wordpress.com/2010/11/21/
والأكسيومات هي عبارة عن مسلمات عقلية أولية، تنبني عليها النظريات وتحل بناء عليها المسائل، والنموذج الأكسيوي هو النموذج التي تكون كل عناصره الأولية وقواعده وأولياته واضحة ظاهرة الوضوح، وقد يوجد نموذج شبه أكسيومي عندما تفتقد بعض عناصره سمة الوضوح. ويشترط في النظام الأكسيومي أن يكون متناسقا داخليا أي غير متناقض، وألا تكون فيه قضايا لا يمكن البرهنة عليها، وألا تكون فيه قضايا يمكن البرهنة على خطأها، وألا يتوقف في إثبات قضاياه على مقدمات خارجة عن منظومته .
والمقصود من النموذج الأكسيومي أن يكون قادرا على تفسير بعض الظواهر الحسية أو الوجودية الخارجية المهمة بما يشتمل عليه من مقدمات عقلية عامة، ومقدمات ونظم فكرية.

الأوسط.

٣-أمور لا تستغني عن المادة في الوجود والتصور: وهو الطبيعي، وهو العلم الأسفل.

ولها أقسام كثيرة وفروع، وأحسنها وأعلاها ما يتعلق بعلم المبدأ والمعاد، وطريق الوصول إليها النظر في الممكنات.

وأما العلوم النظرية: فهي علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة المدنية.

وفي العصور الحديثة ظهرت أنواع وأسماء جديدة من الفلسفات:

الفلسفة العامة، وفلسفة الدين، وفلسفة العلوم، والميتافيزيقا (فلسفة ما وراء الطبيعة) وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ...الخ.

وتشتمل هذه العناوين علىٰ بحث المسائل التي كانت مندرجة في الفلسفة القديمة وتزيد عليها أحيانا وتنقص عنها أخرىٰ.

ثانياً: مباحث علم الكلام

اتبع بعض العلماء المسلمين طريقة أخرىٰ في تقسيم العلوم، فقالوا إن العلوم إما دينية أو دنيوية، وقد يقولون إما عقلية أو نقلية، والدينية نحو: علم التفسير، والفقه، والأصول، والكلام، والدنيوية: نحو الطب والهندسة والرياضيات والطبيعة واللغويات، والفلك، وعلم النفس...الخ.

وفي مجال علم الكلام المقابل للفلسفة بحثوا ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وأفعاله، وما يتوقف عليه العلم بهذه المسائل والبحوث، وما يتفرع علىٰ ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب علىٰ ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر والأعراض أو الشاملة لأكثر الموجودات.

أقسام البحوث الكلامية خمسة:

١-**الأمور العامة**: الوجود والعدم، والماهية البسيطة والمركبة، والتعين، والوجوب والامتناع والإمكان، والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلية والمعلولية.

٢-**الأعراض**، كالحركة والحرارة والأعراض النسبية. والزمان والمكان والكيف، ويبحث في هذا الموضع العلم والإدراك، وفي كونها من الكيفيات النفسانية أو لا، وفي الإرادة، والقدرة...الخ.

٣-**الجواهر**: ويبحث في الأجسام والجزء الذي لا يتجزأ، والهيولىٰ والصورة، والنفوس والأفلاك ونحو ذلك.

٤-**الإلهيات**: ويبحث فيه في وجود الله تعالىٰ وصفاته وأفعاله، ومنها

النبوات. ولا يخفىٰ أن هذا المبحث أهم مبحث موضوع في علم الكلام، لأن الأصل في علم الكلام خدمة هذا الموضوع المهم، وما سواه من المباحث مقدمات وشروط علمية للدخول فيه من الناحية الإثباتية، لأنها تعتبر مقدمات للأدلة التي يعتمد عليها المتكلم في بحث الإلهيات.

٥-السمعيات: وتشمل البحثَ في المعاد وأحوال البعث والآخرة وأحكام الدين الكلية كالإيمان والكفر، وبعض المسائل المهمة كالإمامة، والمرجع في أغلب هذه المسائل إلىٰ النقل، وإن كان كثير منها معقولاً بنحو أو آخر.

٦-ما يمهد به للبحوث السابقة وهي المبادئ، وهذه المبادئ كالتعريف وموضوع العلم وأهميته وغايته ونحو ذلك.

وجه ضبط مباحث علم الكلام

جرىٰ أكثر المؤلفين في علم الكلام علىٰ ترتيب أبوابه وأبحاثه علىٰ النمط الذي بينه الإمام التفتازاني بدقة في مقدمة كتابه شرح المقاصد:

"المذكور فيه إن كان من مقاصد الكلام فإما سمعيات، وهو المقصد السادس، أو عقليات مختص بالواجب وهو الخامس، أو بالممكن الجوهر، وهو الرابع، أو العرض وهو الثالث، أو لا مختص بواحد، وهو الثاني، وإن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول".

المبحث الثاني
في نظرية المعرفة

إن بحث نظرية المعرفة من أهم المباحث التي تؤسس النظر المعرفي الكلامي والفلسفي.

هناك مباحث عديدة مهمة في موضوع المعرفة البشرية، ما هي حقيقة المعرفة، وما مصادرها وأسبابها، وما حدود المعارف البشرية، وما هي الأدلة المرشدة إلىٰ المعارف. وفي هذا الحقل بالطبع اجتهادات شتىٰ، ومذاهب متعددة، وليس المراد هنا إلا الإشارة إلىٰ بعض المسائل والمباحث لتكون كالمثال علىٰ أهمية هذا البحث عند الإسلاميين وغير الإسلاميين في تأسيس المعارف الكونية والوجدانية، وفي تحديد المواقف من المنشأ والمعاد.

السفسطة

من أهمَّ المسائل التي عرضت علىٰ الفكر البشري في باب المعرفة، ما يتعلق بإمكانها، وإمكان توصيلها والتأكد منها، وقد اشتهر السفسطائيون عبر التاريخ بأنهم أنكروا إمكان المعرفة وإمكان نقلها، بل بعضهم شكك في وجود الموجودات نفسها، وقد عبر عن هذا المذهب بالطريقة الآتية: لا يوجد شيء، وإذا وجدَ، فلا يمكن معرفته وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل المعرفة إلىٰ الآخرين. وقد قال بعض الباحثين إن حقيقة مذهب السفسطائية ليس إنكار المعارف مطلقا بل إنكار القطع بالمعارف، والإبقاء علىٰ الظن والأولىٰ والأحرىٰ، والمعيار في ذلك لديهم يرجع إلىٰ العمل والمنفعة، ولذلك فأينما انتشرت السفسطة انتشر المذهب البراغماتي النفعي

المصلحيّ، ونتيجة لذلك تختلف الأخلاق والقيم من قيم موضوعية إلىٰ قيم نسبية تبعا للمنظومة المعرفية التي يتبناها هؤلاء.

وأما موقف السفسطائية من الغيبيات فهو جلي ظاهر، فهم ينكرونها أو ينكرون حجية الأدلة القائمة عليها، ويرون العبثية في الاشتغال بها. ومن الشكاك القدماء بيرون Pyrrhon ومن الأوروبيين الفيلسوف الشهير مونتاني Montaigne الفرنسي الذي عمل علىٰ تأسيس المذهب في أوروبا.

وهؤلاء ينطلقون من التشكيك في الحواس وإفضائها إلىٰ العلم، ثم يقررون الأمر نفسه فيما يتعلق بالعقل والأدلة العقلية، ويعتمدون علىٰ أدلة مختلفة ناقشهم فيها المتكلمون كما ناقشهم الفلاسفة الذين يقولون بالقطع في بعض الأمور، كما قاموا بإنكار إمكان قيام وسيلة الخبر بالإفضاء إلىٰ العلم بالمنقولات، وكثير منهم لم يبحث في التواتر، ومن بحث فيه قاسه علىٰ خبر الآحاد وغفل كما نبه المحققون من المتكلمين أن هناك فرقا بين خبر الواحد وبين المتواتر وأن المتواتر ليس مجرد آحاد اجتمعت، بل يمثل هيئة جمعية جديدة مستفادة من اجتماع تلك الآحاد، ولذلك قرر المتكلمون أن له حكما آخر مغايرا لخبر الآحاد، فإن كان الآحاد يجوز عليه الخطأ، فلا يجوز الخطأ علىٰ التواتر، للاختلاف بينهما في الحقيقة، كالاختلاف بين الخيوط الرفيعة الذي يتألف منها الحبل الغليظ، وبين نفس الحبل الذي يتميز بقوته الهائلة من اجتماع عدد من الخيوط الرفيعة بهيئة وطريقة معينة.

الفلاسفة العقلانيون

أكثر الفلاسفة القدماء والمتأخرين لم يوافقوا الشكاك فيما ذهبوا إليه

من نزع قيمة المعرفة في هذه المجالات، كما يتبين من العرض الموجز فيما يأتي:

أفلاطون

أفلاطون مثلا أسَّسَ مذهبَه علىٰ أن أساس المعرفة يكمن في معرفة الغيب، فالـمُثُل الأفلاطونية الغائبة عنا الآن بعد حلولنا في الجسد، هي الأساس في إدراك الكليات العقلية التي هي صور المثل التي تعرَّف عليها النوع قبل حلوله في الجسد، وبالتالي فإن الإنسان في معرفته الحالية يرتقي من الجزئيات إلىٰ الكليات عن طريق النظر العقلي والتحليل، بناء علىٰ منهج الجدل الصاعد، فالأساس القوي في المعرفة عنده هو المعرفة بما وراء الطبيعة أي بالميتافيزيقا، فمعرفة المثل الثابتة هو الممكن، أما الجزئيات فهي متغيرة لا يمكن معرفتها معرفة واقعية، والصور الكلية التي يدركها العقل هي نتيجة نشاط فوق الإحساس المتعلق بالجزئيات، وآلته العقل، وهنا يكمن الكمال الإنساني[1].

أرسطو

خالف أرسطو تعاليم أستاذه بخصوص المثل، فأنكرها، وبنىٰ معرفته علىٰ الحواس التي تبنىٰ عليها المعارف الكلية العقلية عن طريق فعل العقل بحذف الخصوصيات التي تشخص الجزئيات في الخارج، والسعي نحو الأمور الكلية الجامعة بينها، وأعلن أن العلم لا يكون إلا بمعرفة العلل، ولذلك فإن المعرفة العقلية هي المعرفة الأعلىٰ لأن الحس لا يمكنه معرفة العلل، فهذه وظيفة العقل. فالكلي نتيجة انتزاع العقل للمشتركات بين

---

(١) انظر: محمد بن رضا اللواتي، كبريات المشكلات العقلية، دار المعارف الحكمية، ص٣٥، ٢٠١٦م-١٤٣٧هـ.

الـمُحَسَّات الجزئية، وعليه فهو قائل بإمكان المعرفة الحسية مع عدم ارتقائها للمعرفة العقلية.

أفلوطين

وأما أفلوطين فقد انطلق من الحسيات إلىٰ العقليات، ولكنه لم يعتبر المعرفة العقلية مع إنتاجها لليقين أعلىٰ أنواع المعارف، بل قال: إنها مضمحلة في جانب المعرفة التي بعدها وهي الإشراقية التي تحصل عن الاتصال بموضوع المعرفة وهو الإله.

فما وراء الحسِّ مُمْكِنُ المعرفة عند هؤلاء الفلاسفة مع اختلاف طرائقهم وأذواقهم.

الفلسفة الحديثة

تنوعت مذاهب الفلاسفة الغربيين في العصور الحديثة وما بعدها، تنوعا يثير العجب وفي الوقت نفسه يبعث علىٰ التساؤل عن السبب في هذه الاختلافات كلها في المسائل الأصلية والفرعية، مع زعم كل واحد منهم أن الحق معه، وأن المنهج الأسدَّ قد تمكن من اقتناصه مع ما معه من الاختلاف الشديد مع غيره من الفلاسفة، ومع ذلك، فإننا نرىٰ في كل عصر من العصور، بل في كل عقد من العقود انتشارا لبعض المذاهب ورسوخها بين الباحثين والمفكرين، حتىٰ ليتصور الواحد أنها نهاية الفلسفة والحكمة، ثم ما يلبث الأمر حتىٰ يتحول إلىٰ ضده، فتظهر مذاهب أخرىٰ، ونظرات مغايرة، ويتحول الناس إليها وينبذون ما قبلها، ويزعمون أن ما بين أيديهم هو الحق أيضا! ويظل الاستمرار في المراجعة والنقد من سماتهم ومن حسناتهم مع ما يسببه من تشتت في الفكر البشريّ، ومن بعد المسافة وضياع الأوقات في

الوصول إلىٰ المنهج الصواب، إن كان ذلك في قدرة البشر، ويبدو مما يقترفه هؤلاء جميعا أنهم يعتقدون في قرارة أنفسهم تمكن البشر من ذلك، لما نراه من زعم كل منهم أنه علىٰ الحق وأن الصواب معه لا مع غيره.

وما نبينه بعدُ مجرد أمثله علىٰ ما ذكرناه وتوطئة لما بعده، وليس المراد الاستقصاء والاستقراء التام ولا ما يقاربه فلهذا محل آخر أليق.

فرنسيس بيكون

وظلت المذاهب تتراوح ما بين هذه الاتجاهات إلىٰ أن ظهر فرنسيس بيكون حيث أعلن عن الانحياز التام للمذهب التجريبي، ولم يعد يؤمن إلا بما تؤيده التجربة، فلم يعد هناك قيمة للإلهيات والميتافيزيقا، ولم يعد يهتم بالاستقراء التام، بل اكتفىٰ بالناقص علىٰ أساس أنه هو الممكن في القدرة البشرية، ولم يأمن انخداع الحواس والعقل إلا عن طريق التجربة بالشروط التي قررها.

الاتجاه الديكارتي

وظهر بعد ذلك الاتجاه الديكارتي والاعتماد علىٰ الأفكار الفطرية، في معرفة الإله وغيره، واعتمد علىٰ المعارف الأولية التي عدَّها فعل العقل، فاعتمد المعرفة العقلية بعدما شكك في الحواس والمعارف الحسية، وبالغ أتباعه في البناء علىٰ ما أسموه بالأوليات أو البديهيات نحو سبينوزا وغيره.

جون لوك-التجريبية المحضة

إلىٰ أن جاء جون لوك الذي أيد المذهب التجريبي وألغىٰ الاعتراف بالمبادئ الفطرية لأن النفس عنده تولد صفحة بيضاء، وأرجع العقل إلىٰ مجرد التكرار والمقارنة والتأليف، وليس من حقه الاختراع كما كان عليه

الأمر عند العقلانيين، فالأساس في المعرفة الحسّ ويتبعه العقل بهذا الدور فقط[1]. ولا وجود عنده للكليات وليس في حقيقتها إلا أسماء اصطلح عليها، ولذلك سمي مذهبه بالمذهب الاسمي Nominalism. ولا إمكان لتقديم علم يقيني فيما وراء الحسّ.

باركلي-المثالية الذاتية

وقد جاء بعده الفيلسوف المثالي باركلي Berekley فزعم أن العالم المادي المدرك بالحواس غير موجود إلا بأذهاننا، وهذا أساس المذهب المثالي الذاتي، فلو لم يتعلق أي إدراك بشيء معين لانعدم ذلك الشيء، لأن وجوده يتعين بكونه مدركا، ولو اختلفت الإدراكات نحو شيء معين كان ذلك الشيء متعدد الحقيقة. وهذا المذهب وإن كان مثاليا إلا أنه تجريبي مبالغ في التجريبية، ولا نصيب للميتافيزيقا عنده.

ديفيد هيوم- التجريبي الشكيّ

وأما هيوم Hume الفيلسوف الإنجليزي فقد بنىٰ علىٰ ذلك وسلط البحث والنقد علىٰ كل شيء حتىٰ علىٰ ما ندركه بالحواسّ، وله مواقف كثيرة مشهورة في شتىٰ المسائل، ولم تزل فلسفته محل بحث ونظر ونقد حتىٰ هذا الزمان، فهو من الفلاسفة العمالقة الذين لا يمكن لأحدٍ أن يتجاهل أعمالهم. وكان من لوازم أعماله وأحكامه زعزعة الميتافيزيقا وضربها ضربات قوية.

يعتبر ديفيد هيوم فيلسوفاً تجريبياً بمعنىٰ الكلمة، فقد تأثّر بكلٍّ من لوك وجورج بركلي، وتكوّن لديه اتجاه حسّيٌّ خالص، فانطلق في دراسته

---

(١) أنظر: اللواتي، ص٤٨.

للمعرفة في نفس الاتجاه التجريبي الذي اختطه لوك. وانتهىٰ بمذهب التجربة الذي قرره لوك إلىٰ نتائجه المنطقية، فأدت به إلىٰ الشك، ولم يبق للعقل أيَّ نشاط خلافا للوك الذي أثبت له بعض النشاطات الفكرية بالتجريد وغيره، بل كان العقل عند هيوم مجرد أداة لاستقبال الانطباعات من الخارج، والمعاني تتكون بفعل آليٍّ وهو فعل تداعي المعاني، وهذه المعاني أو الأفكار التي في الذهن هي صور أو نسخ ضعيفة مما تأتينا به الحواس من انطباعات(1).

ينطلق هيوم من تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصا من كل إضافة عقلية، وفقا للمبدأ الحسيّ، والأصل أنه: [**لا يحضر شيء في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكًا**]، فأساس مذهبه أمران: الحسية والتصورية مثل لوك وباركلي إلا أنه أدق في تطبيق المبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية حتىٰ أعلن الشك صراحة(2).

والمعرفة عنده كلها مكتسبة، وتنقسم إلىٰ قسمين:

١-**انطباعات حسية** وهي بمثابة إدراكات قوية، وهي الإحساسات والانفعالات والعواطف، وتأتي من المحسوسات المادية إلىٰ أعضاء الحس مباشرة(3).

فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم، وانفعالات التفكير

---

(١) انظر: صالح الشماع، مشكلات الفلسفة، ص٦٥.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٧٣.

(٣) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢٠٨.

التي تحدث تبعا للذة والألم، كالمحبة والكراهية، والرجاء والخوف[1].

٢-الأفكار (المعاني)، وهي إدراكات حسية ضعيفة أي نسخ باهتة واهنة منها، ولا تكون للفكرة أي قيمة إلا إذا كانت صورة لأثر حسيٍّ[2]. فهي صور الانفعالات، لذا كانت أضعف منها. والقاعدة فيها أن ليس لها من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات، فإذا لم يكن كذلك، كان مركبا صناعيا يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القبيل المعاني المجردة، فهيوم يرفضها رفضا باتا، ويصطنع الاسمية مثل باركلي فيتحدث نفس حديثه، ويسوق نفس الأمثلة، فالمعاني الكلية هي في الحقيقة معانٍ جزئية ارتبطت باسم كلي يذكر اتفاقا بمعان أخرىٰ جزئية تشبه في بعض النقط المعنىٰ الماثل في الذهن، فاسم الفرس يطلق عادة علىٰ أفراد مختلفة الشكل واللون والمقدار، فبمناسبته نتذكر هذه المعاني أو الأفراد بسهولة[3].

ونحن نفكر بناء علىٰ أساس البيانات التي تقدمها لنا الحواس، مع العلم أن هذه البيانات الحسية هي أكثر سطوعا وحيوية من ذلك التفكير الذي يعقبها، وإن أي نقص في أحد أعضاء الحس يوازيه حتما نقص مماثل في عالم الأفكار، فضعيف البصر أو فاقده يعجز عن التفكير في الألوان والأشكال، وهكذا بالقياس إلىٰ الحواس الأخرىٰ، وإن الأفكار المجردة الكثيرة الاستعمال في لغة الفلسفة، علينا أن نتساءل دائما عن تلك الإحساسات الأصيلة التي أوجدتها، فإن لم يكن هناك إحساس يدعمها

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٧٣.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، حربي عباس عطيتو محمود، ص٢٠٨. وانظر أيضا: مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، صالح الشماع، ص٦٦.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٧٤.

علينا الشك في قيمتها أي علينا رفضها، بهذه الصورة نستطيع أن نقيم الوفاق بين الفلاسفة بدل هذا التشاحن المستمر بينهم، وبهذه الصورة نستطيع أن نصفي الفلسفة من كثير من التهويش الذي يشوب كثيرا من أجزائها[1].

يقول: مصدر العلم الطبيعيِّ الخبرةُ ووسيلتها الحسُّ وأرجع الكل إلىٰ ما أسماه بالتداعي والترابط العادي، في الأفكار والأشياء الخارجية، فورود فكرة إلىٰ النفس تستثير أو تستدعي فيها فكرة أخرىٰ بطريقة آلية، وذلك بسبب علاقات التشابه والتجاور في المكان والزمان والتلازم في الوقوع مثل العلة والمعلول.

وهذا التداعي أو الارتباط في الأفكار لا يوجد فقط في أشد حالات الانتباه، بل هو موجود أو يمكن وجوده في حالات نومنا وسروح خيالنا، ويحدث بناء علىٰ مبادئ ثلاث: التشابه والمجاورة في الزمان أو المكان، والسبب والمسبب[2].

العلاقات في مذهب هيوم

تنشأ العلاقات عند هيوم بفعل قوانين تداعي المعاني، أي قوانين التشابه والتقارن في المكان والزمان، والعلية. هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن تعمل فيه دون تدخل منه، وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلىٰ الطبيعة. فليس للذهن فعل خاص في المضاهاة والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعاني خلافا للوك. ويقصر وظيفة الذهن علىٰ مجرد قبول الانفعالات، فتحصل منها المعاني حصولا آليا بموجب

---

(١) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٦٦-٦٧.

(٢) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٦٧.

قانوان التداعي"[1].

والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان إما أن تكون:

-إضافات وعلاقات بين الأفكار Relations of Ideas

-أو بين وقائع Matters of Facts

والإضافات تظهر جيدا في الرياضة من حساب وجبر وهندسة، والوقائع هي تلك التي تأتينا عن العالم الخارجي والتي يمكننا أن نقبل احتمال نقيضها[2]:

الأول: **علاقات بين انفعالات** قائمة علىٰ أن بعض الانفعالات علل والأخرىٰ معلولات، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. ولكن التحقيق عند هيوم أنه لا يمكن الاطلاع علىٰ مفهوم العلية:

-بالحس الظاهر إذ إنه يظهرنا فقط علىٰ التعاقب الحاصل بين الظواهر.

-ولا بالحس الباطن إذ لا يتعدىٰ أن يطلعني علىٰ أن حركة الأعضاء تعقب أمر الإرادة.

-ولا بالاستدلال أيضـًا؛ لأنَّ الفلاسفة الذين يدَّعون أن الشيء الحادث إما ان يكون معلول نفسه وهو محال، أو معلول غيره وهو المطلوب ليثبتوا العلة، يفترضون ثبوت العلة في نفسها قبلا، وهو ما يجب

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٧٤.

(٢) انظر مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٦٨.

الاستدلال عليه.

فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية لا علة لها، إن معنى العلة هو معنى البداية وليس متضمنا فيه، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة، ومعنى ابتداء الوجود. وأيضا، فإن العلة والمعلول متغايران ويستحيل علينا العلم بالمعلول من العلم بالعلة لاختلافهما كلياً.

والخلاصة أن معنى العلية عند هيوم لا يتعدى أن يكون: **[شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائما نفكر في الثاني]**.

وعلى ذلك فإنها تعود إلى علاقتي التشابه والتقارن، والعلية مجرد عادة فكرية من نوعهما، فلا ضرورة لها، ومنشأ الضرورة أنَّ العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا تصور السابق، فلا حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة. والعلوم الطبيعية نسبية راجعة إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة"[1].

فالعلة مجرد ارتباط، فقد رفض هيوم أن تكون العلية قبلية أو فطرية، وإنما هي مجرد ارتباط عاديّ، نشأ في النفس نتيجة ملاحظة تعاقب حادثين تعاقباً زمنياً، فربطت بينهما واعتبرت الأول سابقاً لوجود الثاني، واعتبرت الحدث الثاني نتيجة لازمة لظهور الحدث الأول.

والعلاقة بين الطرفين ليست ضرورية بل تجريبية، فلا علاقة ضرورية بين النار والإحراق، والخبز والغذاء، بحيث إن تصور إحدى الفكرتين

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٧٥.

يستتبع بالضرورة تصور الأخرىٰ، بل أكثر من ذلك، فلا تناقض في القول بأن النار لا تحرق، وأن الخبز لا يغذي.

والضرورة عنده مجرد اطراد.

وقد تأثر أنصار الوضعية المنطقية بآراء هيوم، فهم ينكرون كل معرفة سابقة علىٰ التجربة، ويردُّون العلمَ الصادق إلىٰ الرياضة والتجربة، وعلىٰ هذا الأساس يُعْتَبَرُ هيوم الجدَّ لهذه التجريبية المنطقية أو العلمية[1].

الثاني: **علاقات بين معانٍ ويسميها بعضهم إضافات**[2]، وهي التي تتألف منها الرياضيات. ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية، وبين الهندسة من ناحية أخرىٰ، بأن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان علىٰ معنىٰ الوحدة، وهو معنىٰ ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع، في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات والمطابقة، بل هي مقاربة، وليس يستنبط منها سوىٰ الاحتمال القوي[3].

وكل ما عندنا من علوم نسميها بعلوم الطبيعة وكل ما فيها من تعريفات أو صياغات (قوانين ومعادلات) ما هي إلا نتاج العادة، والتكرار، وإن هذه التعريفات أو الصياغات ليست بمبادئ علىٰ الإطلاق، إنه حتىٰ الأطفال بل البهائم تتعلم من التجربة، ولذلك يبعد الطفل يده عن النار التي حرقتها من قبل.

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٢) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٦٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، بتصرف، ص١٧٥.

وما نسميه عادة ما هو إلا الإعادة أو ألفة custom of habit إن "العادة هي أكبر منار في حياة الإنسان، إنها ذلك المبدأ الذي يجعل تجاربنا نافعة لنا، ويجعلنا نتوقع في المستقبل سلسلة من الأحداث مماثلة لتلك التي ظهرت في الماضي، ومن دون تأثير العادة، كان جهلنا تاما بأية وقائع خارجة عن ما هو حاضر مباشرة للحس أو الذاكرة، عندها كانت تشل حالا جميع أفعالنا ويُشَلُّ الجزء الرئيسي من تأملنا أيضاً[1]"، وما نسميه الاعتقاد ما هو إلا الانطباع أو الذكرى التي لنا عن انطباع سابق.

والاحتمالات التي نتوهمها ليست كما هي في الطبيعة، فإن الطبيعة لا تعرف الاتفاق أو المصادفة Chance، وإنما جهل الإنسان بالعلة الحقيقية هو الذي يصور الظنون له، إلا أن هذه الظنون قد تكون راجحة في كفة عنها في الكفة الأخرى ومن هنا ظهر الاحتمال، ولو عرفنا جميع العوامل المؤثرة في الشيء لانعدم الاحتمال في نظرنا كما هو في واقع الطبيعة[2].

إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م)[3] النقدية العقلانية وهدم الميتافيزيقا

وصلت النوبة إلى كانط الفيلسوف الألماني الشهير الذي زعم أن فلسفة هيوم أيقظته من غفوته، وحاول إعادة الثقة في الأحكام العقلية لكن التي لها علاقة بالحواس والتجريبيات، أما الميتافيزيقا فقد قرر كانط أن العقل عاجز عن العمل فيها، لما أبرزه من الفرق بين الشيء في نفسه والشيء

(١) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٦٩.

(٢) انظر: مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٧٠.

(٣) انظر نظرية المعرفة للدكتور زكي نجيب محمود.

كما يظهر لنا، ولما حلله من مفهوم خاص للعقل بين فيه أن العقل عاجز عجزا ذاتيا عن الكشف عما وراء مقولاته المعرفية، وبالتالي فلا يصح له ادعاء المعارف في القضايا الكبرىٰ، مثل وجود الله، وحدوث العالم أو قدمه، والنفس وتجردها ووجودها. وهي أعظم المسائل التي يدور عليها أبحاث الناس منذ القرون الأولىٰ للبشرية. وأعلن أن العقل لا قدرة له علىٰ الاستدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ بالنظر المحض، وأن السبيل الوحيد لتسويغ الإيمان بالله هو أنه لازم لبقاء الأخلاق الضرورية لتوازن المجتمعات البشرية وتقدمها، فالإيمان بالله عنده حكم غائي، لا يعبر عن حقيقة خارجية ولا يهمه أن يعبر عن ذلك أصلاً.

وقد وجَدَ كانط أنَّ عَصْرَ التأليفات المذهبية الفلسفية أو عصر بناء المذاهب الفلسفية التي لم تستطع أن تبلغ السماء طولا، تبعه عصر الشكِّ والظنِّ والريب نتيجة لهذه الاختلافات، وقد اعترض علىٰ الشكيين واليقينيين معًا، وأخذ نفسه بدراسة قابلياتنا العقلية ومعارفنا من أجل اكتشاف إمكانياتنا في الفهم والإدراك[1]. وقد انتقد قوىٰ العقل والحسِّ معًا، ولذلك تعرف فلسفته بالفلسفة النقدية تارة، وتعرف بالفلسفة الترانسندنتالية أي المتعالية[2].

ويبني كانط بحثه علىٰ مبدأين:

الأول: التأكد Certainty وهو يستلزم عدم الأخذ بالظنون، والأخذ بما هو أولي أو قبلي.

---

(١) انظر: مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٧٧.

(٢) نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود.

والثاني: الوضوح فيراه كانط في صورتين: فالوضوح إما منطقي وهو الذي يظهر في اتفاق الأفكار بع بعضها البعض بحيث تكون فيما بينها بناء متراصا، وقد يكون الوضوح عن طريق إعطاء الأمثلة، وقد كان كانط يحجم عن مثل ذلك لأن العامة لا يحتاجون كتابه، والخاصة يعرفون المقصود وهم لا يحتاجون أمثلة[1].

والعقل عنده ليس هو أساس المعرفة، لأنه لا يقدم إلا صيغاً جوفاء فارغة المحتوىٰ والمضمون (المقولات)، والحسُّ وحده لا يصلح أن يكون آلة المعرفة فالحواس لا تنقل إلا معارف حسية مشتتة مبعثرة، ولكن المعرفة العقلية عنده شرطها الربط بين العقل والحواس.

يقول كانط: "إنَّ الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحسّ، والحسُّ وحده هو الذي يمدنا بالإدراكات الحسية، وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعقلة وتتولد عنها مفاهيم[2]"، فهو يرفض ما قاله العقليون من أن الإدراك الحسّي مجرد صورة دنيا من صور الحكم، ويعارض التجريبيين القائلين بالتوحيد بين عملية الحكم وعملية الإدراك الحسيّ.

فنأخذ من الحسّ مجموعة إحساسات أو تصورات حسية مبعثرة لا رابط بينها، والعقل يقوم بالجمع والربط والتأليف بين هذه المعارف الحسية الجزئية، بأن يضعها في قوالبه (مقولاته). وللعقل النظري عند كانط ثلاثة قوىٰ نوعية: الحساسية الصورية، والفهم الصوري، والنطق الصوري.

---

(١) مشكلات الفلسفة، صالح الشماع، ص٧٨.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢١٠.

ويقول كانط: "رغم أن معرفتنا كلها تبدأ بالتجربة، فلا يعني ذلك أنها جميعها تنشأ من التجربة[1]"، فالتجربة الحسية توقظ ملكة المعرفة لتؤدي عملا بتأثرها بالأجسام.

والقضايا عنده إما إخبارية (تركيبية[2]) وهي التي تضيف خبرا جديدا عن الموضوع، أو تكرارية وهي التي يكون فيها المحمول جزءا من الموضوع، وتقسم أيضا إلىٰ قبلية (قبل الخبرة)، وهذه مصدرها العقل، وبعدية (بعدها) وهي الخبرية والتجريبية وهذه مصدرها الخارج من الحس والتجربة؛ فالتكرارية تكون قبلية، والإخبارية (التركيبية) بعدية.

وكانط وإن كان يزعم أنه يريد إعادة بناء الفلسفة علىٰ اليقين، إلا أن ما آلت إليه نتائج فلسفته ومقولاته هو الشك في الإلهيات، وبالتالي نزع الأسس العقلية عن الأديان، وإحالة الحاجة إليها وإلىٰ قواعدها الكبرىٰ إلىٰ القواعد العملية والأخلاقية.

هيغل وماركس-المثالية الموضوعية والمادية الجدلية

ظهرت اتجاهات فلسفية أخرىٰ مالت إلىٰ الاعتقاد بالمادة البحتة، وأعلنت نفيها للإله مثل الفلسفة الماركسية المادية الجدلية التي بنت علىٰ فلسفة هيغل الفيلسوف الألماني المثالي الموضوعي الشهير، إلا أنها طبقت قواعده علىٰ المادة وجعلت المادة أصلا بدل ما فعله هيغل من جعل الوجود

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص٢١١، نقلا عن: نقد العقل المجرد لكانط، ص٣٨. النسخة الإنجليزية.

(٢) يسميها زكي نجيب محمود بالإخبارية، وغيره كيوسف كرم بالتركيبية، وكلاهما يفيد المعنى نفسه، ولكن التركيبية أدقُّ في إفادة ما يريده كانط، لأن المراد عنده إضافة معنى جديدة غير مأخوذ من الموضوع نفسه عن طريق التحليل، ولا يخفى أن الإخبارية تفيد هذا المعنى أيضاً.

الكلي الإلهي هو موضوع الوعي والحركات والتقدم والجدل. وأعلن ماركس وأتباعه انهدام أسس الأديان والأمور التي تبنىٰ عليها كوجود الإله وغيرها، وبالغوا في اعتقاداتهم هذه حتىٰ ادعوا أن فلسفتهم هي الفلسفة العلمية الحقيقة.

ولكن ثبت حاليا ضعف كثير من مقولاتهم الفلسفية والسياسية، وانهدمت القوة السياسية التي كانت يرعىٰ الماركسية المادية الجدلية فلم يبق لهذه النظرية حضور كبير كما كان لها في العقود الماضية.

نيتشه-الفلسفة العدمية (فلسفة الإرادة)

وظهر الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه نتيجة لأعمال كانط وهيغل وغيرهما من الفلاسفة الكبار في زمانه، وأعلن عن موت الإله مشيرا إلىٰ عدم وجوده أصلاً، وأعلن القضاء علىٰ الأسس العقلية والأفكار النظرية، وقرر أن العقل ومقولاته مجرد أوثان اخترعها البشر لتسويغ بعض الأعمال السياسية أو الاجتماعية التي اصطنعوها، وبالتالي فلا يحق لأحد أن يزعم أن أحكامه العقلية ملزمة للآخرين لأنها لا تمثل إلا نفسَه، وقدَّم الإرادة رمز القوة علىٰ العقل رمز العلم والحكمة، وقال بقوة الإرادة في اصطناع التاريخ والحقيقة الخارجية، وليس الأمر عنده كما كان لدىٰ الفلاسفة المتقدمين أن العقل ينبغي أن يحاكيَ الواقع الخارجي ليحدث التناسب ويتحصل علىٰ الكمالات.

والأخلاق عند نيتشه نسبية إلىٰ حدٍّ كبير، وما هو صحيح بالنسبة لإنسان أو لعصر ما قد يكون خاطئـًا بالنسبة لإنسان آخر أو لعصر آخر، فليست هناك معايير أخلاقية ثابتة، والناس أشبه بأرواح حرة يجب ألا

تقيدهم عادات، ولهم الحرية في أن يبحثوا عن الخير لأنفسهم وفقاً لأحكامهم الخاصة، وليس هناك إله، والإيمان بالإله انقرض تقريباً، وذلك ما يقصده عندما يقول بموت الإله، وهو يستسخف الصلاة ويبطلها، وهاجم المسيحية هجوما شديداً، وقال إنها أصلا سيئة، وأصبحت أسوأ عن طريق بولس، وهي تأكيد زائف على الحب والشفقة والتعاطف، وهي مفسدة تماما للإنسان الحديث، وهي التي أطاحت بالمثل والقيم اليونانية القديمة، وتصورها للخطيئة والإثم تصور خاطئ، لأن الإرادة لا تكون حرة ولا يحكم الناس في أمر من الأمور إذا لم يكونوا مسؤولين عن أفعالهم، وانتصر نيتشه لما أسماه إرادة القوة لأنها تجعل تطور أنواع الحياة العليا ممكناً، فهي التي أنتجت في المرحلة اليونانية أفراداً أقوياء، وأكفاء، ذوي أجسام صحيحة وعقول ثاقبة، ويؤمن أن الحروب من حين لآخر مطلوبة لكي تطور الشخصيات الصلبة والرجال النشيطين الشجعان ولكي تسهل تطور الأنواع العليا[1].

تأسيس ما وراء الحداثة

ومن هنا ظهر مفهوم السفسطة المعاصرة التي اعتمدت اعتمادا كبيرا على تحليلات نيتشة وما توصل إليه من آراء، وأعادوا القدح في طريقة النظر العقلية، والمفاهيم الأولية التي يعتمد عليها الفكر الإنساني، وقدحوا في كثير من المسلمات العقلية والاجتماعية، وأنتجوا نظريات تفسد كثيراً من أسس الدلالات اللغوية الرصينة بحيث يتسنى لهم إعادة تفسير النصوص وإسباغ معاني جديدة عليها، وأعادوا توصيف الفلسفة بأنها مهمتها ليست معرفة

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت. ص٣٧٧-٣٨٠.

المفاهيم الثابتة في نفسها، بل إن وظيفتها اختراع المفاهيم التي تساعد في تحقيق ما نريده ونرغب فيه. وأنتجوا أسسَ ما يسُمَّىٰ الآن بما وراء الحداثة؛ وهي فلسفة عدمية لا تؤمن بمفاهيم ثابتة ولا بقيم ثابتة، بل إن العالم وجودا وفكراً في سيلان مستمر، والصانع لذلك هو الحركة الإنسانية الراكضة وراء ما يريده الإنسان، وعلىٰ الإنسان أن يسخِّرَ العالم لأجله ويستنفذ مقدَّراته ويستهلكها، وينتفع به قدر ما يستطيع، ونتج عن هذه التصرفات إشكالات بيئية وعسكرية واجتماعية ظهرت آثارها في مجالات شتىٰ.

وقدحوا في الأديان ومختلف الفلسفات، وطرائق النقد الأدبي والفكريّ، وغاصوا في عملية التفكيك والتجزئة، وبالغوا في إظهار مرجعية الفرد في الفكر وذلك بحسب ظروفه التاريخية والثقافية والاجتماعية، لينتجوا صورة جديدة من الفكر السفسطائي بصبغة معاصرة.

وليام جيمس-النفعية الأمريكية

وكان لا بدّ من أن يظهر مَنْ يَعزِفُ عن هذه الأمور كلها، لأنها لم يعد فيها معيار متعين، ليميل إلىٰ المنفعة الراجعة علىٰ الإنسان، بغض النظر عن دعوىٰ أنها الحق أو غير الحق، بل زعم قائلهم وهو وليام جيمس William James الفيلسوف النفعي الأمريكي أنّ الحق هو النافع، فحيثما كانت المنفعة كان الحق، ولزم عن هذا الموقف النسبية في هذا المجال المهم، لأن كل واحد له أن يقرر الفائدة التي يراها مناسبة له، ومن هنا رأينا التحركات السياسية والعسكرية الأمريكية ومن يدور في مدارها لا يهمها شيء سوىٰ مصلحتهم الخاصة، حتىٰ لو تناقضت مع مصالح الآخرين، فالآخر في نظرهم كالعدم في هذه الحالة.

ومن أهم ما يقرره وليام جيمس أنَّ تصوُّرَنا لموضوعٍ ما هو تصورُنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثارٍ عملية لا أكثر، وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقليّ، والعمل مبدأ مطلق. فهو حرٌّ كل الحرية ولا شيء يعترضه، سواء العمل الماديّ والخلقي أو التصور، فيلزم أ العالم مرنٌ نستطيع التأثير فيه وتشكيله، وأن تصوراتنا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل، والمذهب العملي يقوم علىٰ هذا الأساس، ويعتمد علىٰ التجربة الوجدانية الخالصة ويقتصر عليها، وهذه هي التجريبية البحتة radical empiricism، والعالم عنده متنوع متكثر لا أحاديٌّ محصور في احتمالات معينة، وهو لذلك يقول إن مستقبل العالم معلق يحتمل عدة إمكانات يتوقف تحقيقها علىٰ فعل الكائنات التي تقرر مصيره.

ولذلك يقول إن البراجماتزم نظرية في ماهية الحقيقة ومنهج لحسم الخلافات. والحقيقة عنده اختراع شيء جديد لا اكتشاف شيء سبق وجوده، وليس يعني هذا أنها تحكم وتعسف، بل يعني أنه كما أن الاختراع الصناعي إنما يتقدم بفضل فائدته العملية فقط، كذلك القضية الصادقة هي التي تزيد في سلطاننا علىٰ الأشياء، ونحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما نخترع الأجهزة الصناعية لنستخدم القوىٰ الطبيعية.

والمعاني المجردة كالجوهر والعلة والجنس والنوع والزمان والمكان وما إليها مخترعات نافعة ووسائل مفيدة في تصور الأشياء واستخدامها، والحقائق المقبولة الآن عند عامة العقول كانت في البداية مخترعات لاستخدام التجربة، ثم تأصلت في العقل بمرّ الزمن، وهي علىٰ كل حال بطاقات لا تدلُّ علىٰ شيء ي الواقع، وإنما تنحصر قيمتها في إنتاجها. فكما

قال كانط: إن الحقيقة تابعة لتركيب العقل، يضيف المذهب العملي: إن تركيب العقل نتيجة إقدام بعض العقول الفردية وهي تلك العقول التي اخترعت المعاني والمبادئ[1].

وهذا هو السر وراء تكبرهم وغرورهم واستغلالهم للقوميات المختلفة، واختراعهم الأكاذيب الظاهرة التي تسوغ لهم الهجوم علىٰ بعض البلدان لانتهاب ثرواتهم أو تحقيق مطامعهم فيها[2].

معيار صدق القضايا

ومن أهمِّ ما يبحث في هذا الموضوع المهمّ، ما هو معيار الصدق للقضايا، وهو ما قد يسمىٰ في الفلسفة الغربية truth maker، أو thing in itself وقد يبحث هذا في الفلسفة القديمة وعلم الكلام تحت عنوان نفس الأمر، أو الواقع. واشتهر عند المتكلمين نظريات في هذا الباب، منها أن معيار الصدق هو مطابقة النسبة الخبرية للنسبة النفس الأمرية، أو النسبة الخارجية، وأنه لا تأثير لاعتقاد الحاكم في صدق القضايا أو كذبها، فالصدق والكذب بناء علىٰ ذلك مسألة واقعية معرفية لا نفسية أخلاقية.

وقد اعتبر النظامُ من متكلمي المعتزلة الاعتقاد في الصدق والكذب، فقال: الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر ولو كان الخبر خطأ، والكذب عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان الخرب صوابـًا، وما لا اعتقاد معه داخل في

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٩٨-٣٩٨.

(٢) بينت هذه الفلسفات وأسسَها الكُلية والجزئية في كتاب (**المحصَّل في نظرية المعرفة**)، ولم يطبع بعد، وما ذُكر هنا مجرد لمحات مختصرة مما فصِّل هنا، وجمعتُ فيه ما تناثر وتفرق في الكتب عسى أن نتمكن من طباعته قريباً.

الكذب لا واسطة، فقول القائل: السماء فوقنا غير معتقد كذبٌ.

واعتبر الجاحظ المطابقة والاعتقاد، فالصدق عنده: المطابقة للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة، والكذب عدم المطابقة للواقع مع اعتقاد عدمها، وما عدا ذلك فهو واسطة بين الصدق والكذب لا يوصف بالصدق ولا بالكذب. فإذا كان الخبر مطابقا مع عدم الاعتقاد من المخبر كالشاك، أو كان الخبر مطابقا وكان المخبر معتقداً عدم المطابقة من حالات الواسطة[1].

وتُقرِّرُ بعضُ مذاهبِ الغربيين: أنَّ معيارَ الصِّدْق هو المنفعة المترتبة علىٰ الخبر أو الفعل، فإن كان نافعا فهو صادق، وإلا فلا، وهذا يفضي إلىٰ النسبية والسفسطة.

وبعضهم يقول: إن معيار الصدق هو تناسق نِسَبِ القضايا الخبرية وعدمُ تعارضها فيما بينها، وهو لا ينطبق إلا علىٰ النظريات المركبة من قضايا، وهذا معيار نسبي أيضا، فقد تكون مجموعة من القضايا متناسقة داخليا، ولكن هذا لا يدُلُّ علىٰ مطابقتها لما في الخارج ولا يدلُّ علىٰ كشف لما في نفس الأمر. وكم من النظريات تكون متناسقة داخلياً، ولكن دلالتها علىٰ ما في الخارج من حقائق غير كامل، ولا صحيح أصلاً.

---

(١) انظر حاشية العلامة المنياوي على شرح اللب المصون للعلامة الدمنهوري، والنظم للعلامة عبد الرحمن الأخضري، ص٣٣، وفيها تجد بقية صور الواسطة.

أسباب المعرفة

والمراد من البحث في أسباب المعرفة: تحديد الطرق التي يكتسب الإنسان بها المعارف، وحدود المعرفة وحقيقتها.

وأسباب المعارف المعتبرة عند المتكلمين ثلاثة:

١-الحواس الظاهرة

٢-العقل

٣-الخبر الصادق

وقد ذكرت أسباب المعرفة هذه بصورة واضحة في القرآن الكريم، وخصوصا في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل:٧٨].

قال الإمام الرازي في تفسيره: "والمعنىٰ: أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم.

وتمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير، فنقول:

التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية، وإما أن تكون بديهية، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات، فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية.

وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول: هذه العلوم البديهية إما أن يقال إنها كانت حاصلة منذ خلقنا أو ما كانت حاصلة.

والأول باطل لأنا بالضرورة، نعلم أنا حين كنا جنيناً في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء.

وأما القسم الثاني: فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرىٰ.

فهذه العلوم البديهية تصير كسبية، ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرىٰ إلىٰ غير نهاية، وكل ذلك محال، وهذا سؤال قوي مشكل.

وجوابه أن نقول: الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا. ثم إنها حدثت وحصلت.

أما قوله فيلزم أن تكون كسبية. قلنا: هذه المقدمة ممنوعة.

بل نقول: إنّها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر، وتقريره أن النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلا أنه تعالىٰ خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئاً مرة بعد أخرىٰ ارتسم في خياله ماهية ذلك المبصر، وكذلك إذا سمع شيئاً مرة بعد أخرىٰ ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل.

ثم إن تلك الماهيات علىٰ قسمين:

أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجباً تاماً في جزم الذهن

بإسناد بعضها إلىٰ بعض بالنفي أو الإثبات، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الواحد ما هو، وأن نصف الاثنين ما هو كان حضور هذين التصورين في الذهن علة تامة في جزم الذهن بأن الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين، وهذا القسم هو عين العلوم البديهية.

والقسم الثاني: ما لا يكون كذلك وهو العلوم النظرية، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الجسم ما هو وأن المحدث ما هو، فإن مجرد هذين التصورين في الذهن لا يكفي في جزم الذهن بأن الجسم محدث، بل لابد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة.

والحاصل: أن العلوم الكسبية إنما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها.

وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس علىٰ جزيئاتها، فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه تعالىٰ أعطىٰ هذه الحواس. فلهذا السبب قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل:٧٨] ليصير حصول هذه الحواس سبباً لانتقال نفوسكم من الجهل إلىٰ العلم بالطريق الذي ذكرناه. وهذه أبحاث شريفة عقلية محضة مدرجة في هذه الآيات".

وما ذكره الإمام الرازي في هذا المقام هو بعض ما يمكن أن يقال في تفسير هذه الآية وغيرها من الآيات الجليلة التي تحدث عن جوانب من المعرفة الإنسانية، ليظهر مدىٰ العمق الوارد في القرآن في بيان المعاني الدقيقة

في هذه المباحث العالية.

ولا يخفىٰ أن ما ذكره الرازي في هذه الفقرات هو خلاصة لمجموعة مهمة من مسائل نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة، وقد بين المتكلمون كثيراً من هذه المسائل بدقة بالغة في كتبهم الكلامية والمنطقية والأصولية.

ولنورد نبذة من الإشارات إلىٰ بعض المباحث التي تناولها المتكلمون تحت عنوان أسباب المعرفة، كما اهتم بها الفلاسفة أيضـاً.

أولاً: الحواس

وقد يعبر عنها بالمشاهدات وهي من مواد القضايا.

وهي كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحسّ[1]، وبعبارة أخرىٰ: هي ما يحكم به العقل بمجرد الحسّ[2]، أي بدون التكرار وحدس جماعة[3]، كعلمنا بحرارة النار، وبرودة الثلج، ونحوه.

والمراد بالحسّ هنا:

-**الحس الظاهر** مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة، وتسمىٰ هذه محسوسات.

-أو **الحس الباطن** كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً، وتسمىٰ هذه وجدانية وقضايا اعتبارية، ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها -إذ لا دخلَ فيه للحس إلا أنه عُدَّ منها تغليباً[4]- كشعورنا بذواتنا وبأفعال

---

(١) أبكار الأفكار، (١/١٩٥).

(٢) المواقف في علم الكلام، ص٣٨.

(٣) حاشية عبد الحكيم، (١/٢٠١).

(٤) انظر هذا التوضيح: حاشية جلبي على شرح المواقف، (١/٢٠١).

ذواتنا"[1].

تحقيقٌ: الحسِّياتُ جُزْئِيَّةٌ لا كُلِّيَّة

الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها، وسنبين هنا مدخلية العقل في تلك القضايا الجزئية في الإنسان.

إنَّ الحسَّ لا يفيد إلا حكما جزئيا"[2]، إذ لا سبيل له إلا إلىٰ الإدراك الجزئيّ، كهذه النار في وقت جزئيّ، فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول إلىٰ الموضوع"[3]، وذلك كما في قولك: هذه النار حارة. وأما الحكم بأن كل نار حارة، فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف علىٰ العلة، فلعل الإحساسات تعد النفسَ لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض"[4].

فاستفادة العقل إذا وقع له الإحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثرة من الموضوع، فهو حكم أوليٌّ موقوف علىٰ تكرر الإحساس مع الوقوف علىٰ العلة، وبهذا يمتاز عن المجربات، كما قال عبد الحكيم[5] معرضا بجلبي في قوله: "بأن هذه القضية قد تكون من المجربات لصدق تعريفها

(١) شرح المواقف، (٢٠١/١)

(٢) شرح العضد على المواقف، (٢٠١/١).

(٣) حاشية عبد الحكيم، (٢٠١/١).

(٤) انظر الجرجاني على المواقف، (٢٠١/١)، وقوله المبدأ الفياض، تسامح في الإطلاق أو لاعتماد على نقل عن فلسفيٍّ، ويمكن أن يكون مطلق العقل الفياض على عقد الفلاسفة، ولكن المراد عندنا هو الله تعالى، فهو خالق ذلك العقد عند حصول ذلك الشرط.

(٥) حاشيته على شرح المواقف، (٢٠٢/١).

عليها[1]"، ثم علل عبد الحكيم قوله بأن المجربات لا وقوف فيها على العلة، وإن كان -الحكم الأوليّ- يشاركها في الاحتياج إلىٰ تكرار المشاهدة، ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات، إنها تجري مجرىٰ المجربات[2].

ولا شكَّ أنَّ تلك الإحساسات إنما تؤدي إلىٰ اليقين بالحكم الكليِّ إذا كانت صائبة، فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ[3]، فلأجل هذا التمييز كان للعقل [حكم[4]] في الحسيات، ولعدم هذا التميز في الحيوانات العجم، كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس، ولا يترتب عليها الأحكام الكلية. فإن قيل: إذا لم تكن الأحكام الكلية حاصلة للحيوانات، كيف تهرب عن كلّ نار بعد إحساسها لنار مخصوصة. قلت: ذلك لعدم التمييز بين الأمثال، لا للحكم الكليِّ[5]"، أي إن الحيوانات تهرب من كل نار بعد إدراكها لنار مخصوصة لأنها تحسب أن كل نار تراها -بعد تلك المخصوصة- هي عينَ تلك المخصوصة، فتهرب منها لحسبانها إياها عينَها، لا لأنها تفهم أمراً كلياً من النار فيحصل فيها إدراك كليات كما للإنسان.

بحوثٌ عقلية معرفية تتعلق بالحواس

وقد وقعَ في علم الكلم بحث كيفية إفضاء الحواس للعلم بالخارج في

(١) حاشيته على شرح المواقف، (٢٠١/١).

(٢) حاشيته على شرح المواقف، (٢٠٢/١).

(٣) شرح الجرجاني، (٢٠٢/١).

(٤) زيادة مني.

(٥) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، (٢٠٢/١).

علم الكلام، فهي من مواد القضايا النافعة في المعارف، وهل هي مدركة أم نافذة للإدراك، وهل تعطي صورة مطابقة ماهوية أو مرآتية لما في الخارج أم إنها تعطينا صورة صادقة، وإن لم تكن مطابقة تمام المطابقة، ولكن يمكن حملها علىٰ ما في الخارج حملاً صحيحاً يمكن البناء عليه في العلم والعمل، وبحثوا خطأ الحواس، وأسبابه، وهل من شأن الحواس أن تعطينا معارف مطابقة لما في الخارج، أم إن وظيفتها إعطاؤنا وجها من وجوه ما في الخارج، وعلينا نحن إعادة ترجمته، ومعرفة ما يدلُّ عليه.

ونجد في الفلسفة الغربية الحديثة بحثا قريباً مما درسه المتكلمون، فقد ذكر بعض الباحثين أنَّ هناك أشكالا مختلفة من الواقعية (وهي التي تقول بأن الموضوعات الخارجية موجودة خارجاً بغض النظر عن تجربتنا الحسية)، ومن هذه الأشكال:

الواقعية المباشرة: وهي النزعة القائلة بأن الإدراك هو وعيٌ مباشر بالموضوعات، أو اتصال مباشر بها.

الواقعية غير المباشرة: وهي التي تقول بأن الإدراك هو أولاً إدراك لتمثيل عقليّ للموضوع الخارجي، أي أن إدراكنا للموضوع الخارجي يتمّ بواسطة إحساسات أو تمثُّلات.

الواقعية الساذجة: وهي أبسط صورة للواقعية المباشرة، وهي تصور أولي للعالم يصبح متجاوزاً عندما يتم إعمال اعتبارات فلسفية، يمكن مقارنة هذا التعريف مع مفهوم الواقعي عند عامة الناس بادئ الرأي، فالواقعي عند عامة الناس هو الّذي يدعو إلىٰ الالتزام بالواقع في مقابل

الكلام الفارغ الذي يستعمل مصطلحات لا مقابل لها في الخارج.

الواقعية الجديدة: تؤمن بوجود الكائنات الرياضية والعقلية، فالصور forms عند الواقعية الجديدة موجودة خارج الذات العارفة، فالأعداد والدوالُّ وغيرها هي موجودات موضوعية.

الواقعية النقدية: تدعي أن المعطيات الإدراكية التي نعيها مباشرة ليست جزءاً من الموضوعات الخارجية، بل هي تجليات للسلوك الإدراكي، وتتعارض هذه الواقعية الساذجة التي يتبناها بادئُ الرأي والذي يقبل بدون نقد وجود الموضوعات الخارجة كما يدركها.

الواقعية التقاربية: وهي لا تعترف بالعالم الخارجي فحسب، بل تقرُّ أيضا بأن هذا العالم يتوافق ووصف النظريات الحديثة له أكثر من وصف النظريات القديمة له، فنمو المعرفة العلمية شرط من شروط الواقعية العلمية.

الواقعية العلمية: تؤمن بوجود عالم خارجيّ يخضع لقوانين موضوعية وصارمة، وتؤكد أن العلم يستطيع الوصول إلىٰ كنه الواقع الموضوعي، سواء مبدئيا أو عمليا، ومعنىٰ هذا أن العلم لا يؤمن بوجود واقع خفيّ يختلف عن الواضع الإمبريقيّ، لكن هذا النوع من الواقعية أصبح مشروطا بتقدم الفيزياء الكوانطية"[1].

---

(١) انظر في كتاب: التفسير والتأويل في العلم، وهو يشتمل على مجموعة مقالات وبحوث، مقالة: للدكتور عبد السلام بن ميس بعنوان: حول التأويل الواقعاني للنظرية الكوانطية. ص١٢٢-١٢٣. والكتاب مطبوع في سنة ١٩٩٧ صادر عن جامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط١.

=

ومن جهة أخرىٰ: هل الحواس مدركة بذاتها، أم إنها بوابة توصل الانطباعات والصور التي تصلها إلىٰ ما هو مدرك بذاته كالعقل، وغير ذلك من البحوث المهمة جدا في الفلسفة أيضا، قال الشيخ زكرياء في شرحه علىٰ لقطة العجلان للزركشي: "(وهل الإدراك) ثابت (للحواس) فتكون هي المدركة (أو للنفس بواسطة الحواس) فلا تكون مدركة، بل مُدرَكا بها، (فيه خلاف)، وكلٌّ صحيح، والتحقيق مع الثاني"[1].

وهل الحواس مجرد نوافذ وقنوات تمرر صور العالم والحقائق الخارجية كما هي إلينا، أو إنها تُجري علىٰ الصور نوعًا من التحويل والتبديل والتغيير يكون متوافقا مع طبيعة الحواس، بحيث إذا عرفنا طبيعة الحواس وطريقة عملها أمكننا أن نستدل من الصور علىٰ صورة أدق عن الواقع الخارجيّ، وقد شبهها أندريه كريسون في كتاب المذاهب الفلسفية ص٦٢ بالجرس الكهربائي، فقال: "إن الحواس لا تشبه القنوات أبداً، بل هي بمثابة أجراس كهربائية، فكما أنه لا شبه بين حركة الإصبع المعتمدة علىٰ الزر، وقرع الجرس، فكذلك لا شبه بين الإثارة التي تهيج طرف العصب وما يدخل الوعي من إحساسات في ذلك الظرف" اهـ.

وبناء علىٰ ذلك فيتصور أن تكون الآثار الناشئة من بعض الحواس في

نذكر هنا أنه استعمل كلمة الواقعانية، وأبدلناها بالواقعية حيثما وردت لإفادتها المقصود، وحذفنا شكلا من الواقعانيات التي ذكرها، وهو: الواقعانية المنظورية: وهي المذهب الذي يتعامل مع الأوهام (أو خداع الحواس) باعتبارها كيفيات حسية لا يمثلها الموضوع بل ترجع إلى وجهة نظر أو ظروف موضوعية". لأنا رأينا أنه يتعامل مع حالات معينة ولا يمثل مذهبا كليا في العلاقة بين الحواس والعالم الخارجي.

(١) الشيخ زكريا الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، ت: عدنان علي بن شهاب الدين، دار النور، ص٤٦، ٢٠١٢م-١٤٣٣هـ.

حيوان مختلفة عن الآثار الناشئة ف ينفس حيوان آخر، ولذلك لا عجب أن يكون المدرَك من العالم بحواسنا مختلفاً عن العالم الحقيقيِ بنحو من الأنحاء. وذلك لا يستلزم الشك ولا السفسطة كما هو ظاهر، بل يستدعي كمال الاحتياط لنفسر الصور الحاصلة في أنفسنا من الحواس كما يليق بالعمليات التحويلية التي مرت فيها لنستدلّ منها علىٰ العالم الخارجيّ، وبذلك تكون معرفتنا أضبط وأدقّ.

وفي الحواس بحثوا مسألة مهمة من مسائل المعرفة، وهي هل ما يتوصل إليه الإنسان عن طريق الحواسّ من باب العلم أم لا؟ فقال الأشعريُّ إن الإدراكات الحسية ليست من قبيل العلوم، لأن العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل متعَلَّقُه النقيض، وهذا هو آخر قولَي الأشعريّ، وقوله الآخر مبني علىٰ تفسيره بذلك لكن بحذف عبارة (بين المعاني) إذ المراد بها الأمور العقلية، فيخرج بها إدراك الأمور الحسية، لأنه يوجب تمييزا في الأمور العينية، فلا تكون الحسيات من قبيل العلوم، وبذلك قال الباقلاني والجويني وغيرهما[1].

ثانياً: العقل

حاول المتكلمون معرفة المجالات التي يعمل فيها العقلُ بصورة سليمة ويعطينا معارف صحيحة والمجالات التي يكون فيها قاصراً. وبيَّن المتكلمون أن العقل يمكن أن يعطينا معارف صادقة في الأمور الإلهية كإثبات وجود الله تعالىٰ، وحدوث العالم، وبعض صفات الإله، ونحو ذلك،

(١) انظر فتح الرحمن للشيخ زكرياء، ص٤٧.

وكذلك يعطينا إمكانية المعرفة اليقينية في بعض وجوه وجود العالم.

وتم بيان مراتب التعقل للإنسان، من الملكة والمعارف الضرورية، والمعارف النظرية، وما يترتب علىٰ ذلك من المعارف العملية، وبين ما يدعي بعضهم أنه عقل أو نتيجة العقل والحال أنه ليس كذلك، بل هو كذلك بحسب دعواه وزعمه، ولإثبات صدقه عليه أن يثبت أن العمليات النظرية التي تم إنتاج هذه الأفكار والنتائج بناء عليها متناسقة مع قوانين العقل التصورية والتصديقية، وإلا فلا.

فرقة المهندسين ومذهب إيمانويل كانط

ردَّ المتكلمون علىٰ فرقة المهندسين، وهي من فرق الهنود، يعتقدون أن العقل يمكن أن يوصل إلىٰ اليقين في العدديات والهندسيات، لا في الإلهيات، فإن غاية ما يمكنه الإيصال إليه هو الأولىٰ والأخلق، وأثبت المتكلمون أن العقل يمكن أن يوصلنا إلىٰ اليقين في بعض المسائل الإلهية، مثل وجود الله تعالىٰ، وكونه حياً، وكونه عالما، ونحو ذلك.

وهذا المذهب -أعني مذهب المهندسين- قريب جدا مما قرره الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في العصور الحديثة، حيث زعم أن العقل المجرد لا يمكن أن يقف علىٰ أدلة قاطعة تدلُّ علىٰ وجود الله تعالىٰ، ولا علىٰ حدوث العالم، ولا علىٰ وجود النفس، وقال إن العقل يحار في مثل هذه المباحث، وأن مجال العمل للعقل هو في الظواهر فقط.

وزعم كانط أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تقع موضوعاً للعلم، وكل ما أثير فيها ليس علماً بل مجرد ألفاظ وتخيلات، لا تساوي شيئاً، فكل

محاولة لبناء معرفة علىٰ أساس الميتافيزيقا هي محاولة فاشلة؛ لأنه لا توجد قضية فيها حكم تركيبي، والحكم التركيبي يريد به أن يكون المحمول زائدا علىٰ ما يستفاد من الموضوع؛ كقولنا: الجسم ثقيل، والمعادن تتمدد بالحرارة.

خطأ الحواسّ؟

جرت مناقشة السفسطائية في كثير من الإشكالات التي أثاروها، والرد عليهم في تشكيكهم في الحواس والعقل، وأُبْطِلَتْ أهمُّ الحجج التي اعتمدوا عليها كحجة خطأ الحسّ في تصور الخشبة المنغمسة في الماء مكسورة وهي ليست كذلك، أو رؤية الماء في الصحراء وهو مجرد سراب، واختلاف الصور مع اتحاد الحواس، واختلاف البشر في انطباعاتهم الحسية ونحو ذلك.

وبيَّنَ محققو المتكلمين أن الخطأ ليس في الحواس، فهي تنفعل بحسب طبيعتها الانفعالية بما في الخارج، والصورة الناتجة بعد ذلك لا بدّ من إعادة تفسيرها بحسب العقل والامتحان مرة تلو أخرىٰ، لنعرف أن العود المنغمس في الماء ليس مكسوراً ونعرف سبب رؤيتنا له كذلك، وهذا يتوقف علىٰ انكشاف آلية الإحساس بما في الخارج، وأنها لا تعطينا صورة مرآتية له، بل نحن الذين نفرض التطابق التام، فهذا خطأنا نحن أي: خطأ الحاكم لا خطأ الحسّ.

وكذلك السراب فهو عبارة عن صورة منعكسة عن سطح يعطينا اللون الأزرق في مكان آخر مثلا، فلما رأيناه حسبناه ماءً في هذا المكان بالذات،

فهو خطأنا نحن في تفسير الصورة المعطاة لنا عن طريق الحواس. وهذا المذهب يتضمن الحكم علىٰ الحواس السليمة بأنها لا تخطئ، لأنها إنما تعمل بحسب طبيعتها، وعلينا إعادة تفسير المعطيات الحسية بالعقل.

علىٰ أنه مال بعض المتكلمين أيضا إلىٰ التسليم بخطأ الحواس بناء علىٰ انها الحاكمة، والخطأ لا يتصور إلا في الحكم لا في التصور المحض، والتحقيق أن الحاكم هو الإنسان، ومنشأ الخطأ من الوهم الذي يشابه العقل بحركته في المحسوسات الجزئية، وبناء علىٰ ذلك يزعم بعضهم أن العقل هو المخطئ من حيث هو عقل، يريد رفع الثقة به!

وهو وهم آخر، فإننا ننسب الخطأ إلىٰ العقل وإن كان مصدر الخطأ الوهم لأن الوهم مشابه للعقل في الحركة، والحاكم الذي هو الإنسان هو المخطئ لأنه توهم الحركة الوهمية حركة عقلية.

زعم بطلان حجية العقل في النظر

ناقش المتكلمون أقاويل السوفسطائية التي اعتمدوا عليها في إبطال حجية العقل، كحجة اختلاف نتائج النظر، وتعدد الوسائل والأدلة، واعتماد كل واحد علىٰ مقدمات تستلزم نتائج معينة مخالفة لغيره.

ونحن نرىٰ أن كثيرا من الفلسفات المعاصرة وخصوصاً تلك التي تنتمي إلىٰ فلسفة ما وراء الحداثة، هي في حقيقتها بعض أنواع الفلسفات السوفسطائية القديمة في حلةٍ جديدة، تحت عناوين هائلة مثل الهرمنيوطيقا، واللاأدرية، والتعددية الدينية، وقسم لا بأس به من فلسفة إيمانويل كانط بالطبع الذي مهد لكثير من التوجهات اللاأدرية في المعرفة والأخلاق، وإن

زعم أنه يريد إعادة إقامة العلم علىٰ أعمدة صلبة.

ونوقشت في هذا الصدد مسألة البديهيات، وحجيتها التي لا يصح الخدش فيها، وكيفية إفضاء النظر للنتائج، وأن الإفضاء ليس تحكميا وغير ذلك من المسائل المهمة. وبعض المعاصرين من الفلاسفة زعموا أن البديهيات ترجع إلىٰ المسلمات، وليس يوجد فيها أي نوع من الحجية، وهذا مخالف لما جرت عليه أعراف العلماء من المتكلمين والفلاسفة القدماء، وأبطلوا بناء علىٰ ذلك حقيقة البراهين، وقد تأثر بهم بعض الباحثين المسلمين في الفلسفة، وتبعوهم في ذلك الكلام الخطير.

ومن الواضح أن التشكيك في البديهيات أو نفيها يؤدي إلىٰ نفي أسس العلم وعبثيته، وهو ما صرنا نسمعه من أفواه كثير من الاتجاهات المعاصرة في فهم العالم الطبيعيّ والعلم الاجتماعي والأخلاقي.

مبحث: هل الإلهام سبب للعلم؟

الإلهام في اللغة هو الإعلام، وقد يطلق ويراد به التعليم كما في قوله تعالىٰ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ [الشمس:٨] أي علّمها وأفهمها الطريق المؤدي إلىٰ الخير والطريق المؤدي إلىٰ الشر، ولكن التعليم من جهة الله تعالىٰ قد يكون تارة بخلق العلوم الضرورية في نفس الإنسان، وقد يكون تارة بنصب الأدلة السمعية والعقلية. فالله تعالىٰ كما جاء في بعض التفاسير: عرَّف كلَّ نفس وأَرشدها إِلىٰ سبيل الخير والتقوىٰ ودعاها إِليه، كما بين لها طريق الشر والفجور، ونهاها عن السير فيه واتباعه، وكان من دعاءِ رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم "اللهم آت نفسي تقواها، وزكِّها أَنت خير من زكَّاها" كما

رواه مسلم.

وهذا الإفهام المذكور في الآية بمنزلة الإعلام بإنزال الكتب وإرسال الرسل، كما قال الملا أحمد الجندي في حاشيته علىٰ شرح النسفية. ولذلك لا يصح لبعض من قال بالإلهام من الصوفية الاحتجاج بنحو هذه الآية بعد اتضاح معناها، وكذلك لا يصح لهم الاحتجاج علىٰ صحة الاعتداد بالإلهام بقوله تعالىٰ ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل:٦٨] فيقول: "إذا جاز أن يلهم النحل، حتىٰ عرفت مصالحها بلا نظر منها، فالمؤمن لذلك أولىٰ، لأن الله شرح قلبه بالنور، ليهدي بذلك النور إلىٰ مصالح الأمور"، كما قرر حُجَّتَهم الأقشهري (٨٠٠هـ) في الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد ثم ردَّ عليها بقوله (١/ ١٤٨): "والجواب عنه أن الإلهام من الله تعالىٰ بدليل أنه أضاف ذلك إلىٰ ذاته، حيث قال ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ﴾، وما يكون من الله فهو حقٌّ لا محالة، وإنما الكلام في شيء يقع في قلبه، ولا يدرىٰ أنه من الله تعالىٰ أم من الشيطان أم من النفس" اهـ.

وليس هذا من المعنىٰ المختلف فيه في المعرفة، بل هو إلقاء معنىٰ في القلب بطريق الفيض، أي بلا اكتساب ولا فكر، بل هو وارد غيبي ورد من الغيب، وقد يخصّ بأنه معنىٰ خيّر لتخرج الوسوسة من الشيطان[1]. والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخير ليس بجيد، كما قال الملا أحمد الجندي في حاشيته علىٰ النسفية[2]، وتقييده في التعريف بطريق الفيض لأجل

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي.

(٢) انظر حاشية الجندي على شرح السعد على العقائد النسفية، في ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، ص٦٧.

الاحتراز عن الحدس والكسب، فيه نظرٌ لأنهما لا يدخلان أصلاً تحت الإلقاء ليُحتاج لإخراجهما.

وقال السعد في شرح العقائد النسفية: "(والإلهام) المفسر بإلقاء معنىٰ في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحقّ)" اهـ، أي ليس من أسباب العلم بالشيء، ثم قال العلامة الثاني الإمام السعد التفتازاني: "ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام علىٰ الغير، وإلا فلا شكَّ أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: ألهمني ربي وقد حكي عن كثير من السلف[1]" اهـ. وعدم حصول الإلهام لعامة

(١) قال محمد عبد العزيز الفرهاري في شرح الشرح المسمى بالنبراس ص١٦٣: "لم أستحضر لهذا الحديث تخريجاً، ولم يذكره القاري الهروي في تخريج أحاديث الشرح، وفيه نظر، لأن إلهام الأنبياء وحيٌ خارج عن المبحث، وإنما الكلام في إلهام غيرهم" اهـ.

وقد ورد هذا اللفظ في حديث أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ونقله عنه السيوطي في جامع الأحاديث والمتقي الهندي في كنز العمال. وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل أبا ذرٍّ عن دعاء يدعو أخبره جبريل عليه السلام بأنه يدعو به، "...فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا ذر دعاء تدعو به كل يوم مرتين قال: نعم فداك أبي وأمي، ما سمعته من بشر، وإنما هو عشرة أحرف ألهمني ربي إلهاما، وأنا أدعو به كل يوم مرتين، أستقبل القبلة فأسبح مليا وأهلله مليا، وأحمده وأكبره مليا، ثم أدعو بتلك عشر كلمات: اللَّهُمَّ إني أسألك إيمانا دائما، وأسألك قلبا خاشعا، وأسألك علما نافعا، وأسألك يقينا صادقا، وأسألك دينا قيما، وأسألك العافية من كل بلية، وأسألك تمام العافية، وأسألك دوام العافية، وأسألك الشكر على العافية، وأسألك الغنى على الناس". وفي الحديث التعبير بألهمني ربي على لسان أبي ذر رضي الله عنه، ولم يعترض عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام، وليس على لسان النبي عليه الصلاة والسلام.

وما جاء على لسان رسول الله عليه الصلاة والسلام من نحو: ألقي في رُوعي، أي: أي في خلدي ونفسي، أو نفث في روعي، أو: نفث في روعي، فهي منسوبة لجبريل عليه السلام أو روح القدس، أو الروح الأمين، وهو جبريل، وليست من قبيل الفيض المذكور في تعريف الإلهام. وما أوصله جبريل عليه السلام لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام فهو من الوحي، لا من باب الفيض كما هو ظاهر.

=

الخلق مسلمٌ، وأما أن الإلهام لا يصح إلزام الغير به كما يصلح إلزام الخلق بالأسباب الثلاثة المذكورة فلأنه أمر قاصر علىٰ صاحبه، ولا واسطة أي دلالة متعدية يتبين بها سلامة ما حصل الإلهام به ليمكن نقل صحته للغير ويلزمون الحجة به.

وما ذكر أنه قد يحصل به العلم الذي لا يحتج به علىٰ الغير، فلينظر هل هو الإلهام بالمعنىٰ المختلف فيه، أي الفيض، أو أنه أُطلِقَ وأريد به الوحي، أو الحدس مثلاً أو نحو ذلك مما عرف مصدرُه!

وقال الفرهاري ما حاصله: فالإلهام لا يقع به العلم لأكثر الخلق كما يحصل لهم العلم بالحس والخبر والعقل، بل هو نادر يقع لقليلين، ووافق السعدَ في أنَّ الإلهام لا يصلح للإلزام علىٰ الغير، كما يصلح له العلم الحاصل بالأسباب الثلاثة، ثم قال ص١٦٣: "(وإلا) أي وإن لم يكن المراد ذلك (فلا شك أنه قد يحصل به العلم) لصاحب الإلهام وحدَه، فلا يصحُّ قول المصنف: ليس من أسباب المعرفة، بل قد ذكر بعض الأكابر أن العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالإلهام والكشف، وأما الاستدلال العقلي فضعيف، ولا يجد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة وورود الشبهات بخلاف الإلهام...الخ" اهـ، وفيه نظر لا يخفىٰ.

وقد قال العلامة اللقاني (١٠٤١هـ) في عمدة المريد في شرح جوهرة

وقد وقعت لفظ [وقع في رُوعي] على لسان بعض الصحابة من غير إسناده لجبريل عليه السلام بالطبع، كما جاء فيما روي عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما لأصحابه: خبروني عن شجرة مثلها مثل المؤمن؟ قال: فجعل القوم يذكرون شجر البوادي وأُلقي في نفسي أو في رُوعي أنها النخلة، فجعلت أريد أن أقولها فأرى أسنان القوم فأهاب أن أتكلم، فلما سكتوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هي النخلة. ولكن قد يراد بذلك معنى الحدس، لا الفيض الوارد في التعريف.

التوحيد (١/ ١٢١): "وأما الإلهام المفسر عندهم بإلقاء معنىٰ في القلب بطريق الفيض، فليس عند أهل الحقّ من أسباب العلم العامة حتىٰ يصلح للإلزام، ويكون حجة علىٰ الغير، وإن ورد القول به في الخبر، وقد حكي عن كثير من السلف مكاشفات تبلغ التواتر" اهـ وفيه نفيُ كون الإلهام من أسباب العلم العامة التي بها يكون الإلزام، وهذا القدر محل اتفاق عند أهل الحق، وليس فيه أن الإلهام الوارد في التعريف لا يفيد العلم مطلقاً كما يفهم من كلام بعض المحققين.

قال العصام في حاشيته علىٰ السعد (٢/ ١٠٤): "وقيد الإلهام بالمفسر لأن الإلهام بمعنىٰ الإعلام وهو الأعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع إلىٰ الخبر الصادق" اهـ. والمراد بالأعم: الأعم من المفسَّر المذكور، ومما يكون بإنزال الكتب وإرسال الرسل كما قيل، وقيل أي الأعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة، قال الكفوي (١/ ١٠٤): "وأنت خبير بأنه علىٰ كلا التقديرين يكون قوله: يكون سبباً عند أهل الحق، محلَّ تأمل، إذ الإلقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم، كيف يكون الإعلام الشاملُ له ولغيره سببا للعلم عندهم، اللهم إلا أن يراد أنه يكون سبباً في الجملة عندهم، فلا يصح القول بأنه ليس سببا علىٰ إطلاقه، فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به" اهـ.

وبين العصام أنه "إن أريد نفي سببية الإلهام مطلقا للعلم فلا يصح إذ لا اشتباه فيها، ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنىٰ لتقييده بأهل الحق إذ لا مدّعي لعموم سببيته"، وعلق الكفوي علىٰ قوله (لا مُدَّعِيَ لعموم سببيته): "فيه أنه قد مرَّ فيما سبق أن المراد بكون السبب سببَ العلم لعامة

الخلق، كون نوعه كذلك، وإلا لخرج الخبر الصادق كما مرَّ، ولا شك أن نوع الإلهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم، فلا يكون سلب سببيته اتفاقياً، فلا يصح قوله: إذ لا مدعي لعموم سببيته".

ثم قال العصامُ: "والأولىٰ أن يراد نفي السببية مطلقاً إذ الكلام في الأسباب الظاهرية العادية، والعلم الإلهامي من السبب الحقيقيّ بلا توسط سبب ظاهري سوىٰ العقل" اهـ، يريد بالسبب الحقيقيّ: اللهَ تعالىٰ، وإن كان إطلاق السبب علىٰ الله تعالىٰ يحتاج إلىٰ توقيف، ولا توقيف، فلا يصح إطلاقه عليه.

ولا نزاع في أنه إن عرف أن الإلهام من الله تعالىٰ فهو حق، ولكن العبرة بمعرفة ثبوت تلك النسبة للمولىٰ عز وجلّ، أما مع عدم المعرفة بصحة النسبة لله تعالىٰ، فكيف يجزم أنه حق، خصوصاً إذا كان معارضا للأدلة الظاهرة، أما مع افتراض عدم الأدلة فيلجأ إلىٰ التحري كما قال الكفوي (٢/ ١٠٣): "والتحري مشروع في حق الكل، علىٰ أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الأدلة، وهو نوع نظر واستدلال، والإلهام أيضاً عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم، لا في حق غيره" اهـ. فرجع القول عنده إلىٰ أن الإلهام حجة قاصرة، ولكن شرطها بعدم الأدلة فيه خدش في دلالتها، لأنه لا يصِحُّ القول في شيء ثبت كونه دليلا أو سبباً للعلم: إنه سبب للعلم عند عدم الأدلة الأخرىٰ، فتأمل لتعرف ما في قول من قال إنَّ الإلهام حجة. وأيضاً: قوله إنه عندئذ حجة لنفس صاحب الإلهام دون غيره فيه ما فيه، فلو كان كذلك، وحكم غيره عليه بأنه ثقة، لما أمكن منع الغير من الاحتجاج بالإلهام القائم فيه وقد أوصله إليهم بخبره عن نفسه وهو عندهم ثقة. والخبر

حجة ظاهرة. فتعدية الحاصل بالإلهام للغير بخبر الملهَم الثقة كافٍ. ويبدو أن الأصل القول بأنَّ الإلهام المفسر بما ذكره السعد وهو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً لا للذات ولا للغير، كما أفادته احتجاجات أبي المعين النسفي وأبي البركات، وتعبير نجم الدين النسفي في مختصر العقائد. فتأمل.

قال أبو البركات حافظ الدين النسفي (٧١٠هـ) في **الاعتماد في الاعتقاد** ص٩٢: "والإلهام ليس سببا للمعرفة، لأنه يُعارَض بمثله، فإنه إذا قال قائل: إني ألهمتُ بأن ما أقوله حقٌّ، فخصمه يعارضه، ويقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطلٌ. فإذا قال لخصمه: إنك لست من أهله، فيقابله بمثله" اهـ. وهو يؤكد عدم صحة الاعتماد علىٰ الإلهام في إقامة الحجة علىٰ الغير. كما أن ظاهره يفيد عدم إفادة الإلهام للعلم مطلقاً، كما تفيده عبارة نجم الدين النسفي في **العقائد النسفية**، كما قال الفرهاري ص١٦٤: "لكن المصنف [أي نجم الدين] أراد حصر الأسباب لمطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للإلزام، فلا يصح حصرُه، اللهم إلا أن يلتزم أنه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة علىٰ الغير" اهـ. ولذلك قال إن الحق ما ذكره الشارح أي السعد من أن الإلهام قد يقع به العلم. فليتأمل.

وعبارة أبي المعين ميمون النسفي (٥٠٨هـ) صاحب **تبصرة الأدلة** تفيد ما أفادته عبارة أبي البركات النسفي صاحب **الاعتماد والعمدة** من إطلاق إبطال إفادة الإلهام للعلم بصحة الأديان، وأبو المعين هو شيخ الإمام نجم الدين النسفي أبي حفص (٥٣٧هـ) صاحب متن **العقائد النسفية** الذي شرحه السعد، قال بعد أن بين كون الحواس والأخبار والعقول من أسباب المعارف ص٣٤: "فنقول: وليس وراء هذه الأشياء سبب يعرف به صحة

الأديان وفسادها" اهـ، وبعد أن بيَّن صاحب التبصرة فسادَ قول مَنْ يَرْجِعُ في العلم إلىٰ شيءٍ يقع في نفسه فيحكم بحسنه لمجرد ذلك، ذكر رأيَ مَنْ قال بالإلهام ونقدَه، فقال: "وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب، وهذا أيضاً مثل الأول لأنَّ كلا يدَّعي أنه ألهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلىٰ القول بصحة الأديان المتناقضة، علىٰ ما قررنا وإلىٰ القول بأن كل دين صحيح فاسد. ويقال لهؤلاء: إني ألهمت أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسدٌ، أصحيح إلهامي أم فاسد. فإن قال هو صحيح، فقد أقرّ أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد، وإن قال: إن إلهامك فاسد، فقد أقرَّ بكون شيء من الإلهام فاسداً، وإذا كان الإلهام بعضه صحيحاً، وبعضه فاسداً لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام علىٰ الإطلاق ما لم يقم دليل صحته، فصار المرجع حينئذ إلىٰ الدليل دون الإلهام، والله الموفق" اهـ وهذا صريح في تعميم إبطال الركون إلىٰ الإلهام في المعارف ومنها تصحيح الأديان.

وقال الأقشهري في الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد (١/ ١٤٤) بعدما أورد تعريف الإلهام محلَّ النزاع: "وقال [أي أبو البركات النسفي]: "والإلهام ليس سببا للمعرفة، أي: للعلم، وهو الإيقاع في الروع بطريق الفيض من علم يدعو إلىٰ العمل من غير استدلال بشيء من النص والعقل، وهو ليس بحجة عند الجمهور خلافا لبعض الصوفية" اهـ. وظاهر كلامه ردّ كون الإلهام مفيداً للعلم مطلقا، لا في حق الغير فقط، فتأمل.

وأورد للجمهور دليلين غيرَ ما أشار إليه النسفي آنفاً:

الأول: أن الإلهام لو كان حجة لكان لكل أحد أن يدعي أنه ألهم صحة

قول نفسه، وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلىٰ القول بصحة الأديان المتناقضة لوقوع صحة دينه في قلب كل أحد، وآل القول بأن كل دين صحيحٌ فاسدٌ لوقوع صحته في قلب من اعتقدها، ووقوع بطلانه في قلب من لم يعتقدها، واعتقد ضدها، وفسادُ هذا مما لا يخفىٰ علىٰ من كان له قلبٌ، أو ألقىٰ السمع وهو شهيد.

والثاني: أن ما يقع في القلب قد يكون بإلهام من الله تعالىٰ، وقد يكون من الشيطان، كما قال الله تعالىٰ ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾ [الأنعام:١٢١] وقد يكون من النفس كما قال عز وجل ﴿وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ﴾ [ق:١٦] ، فما يكون من الله تعالىٰ يكون حجة، وما يكون من الشيطان، أو النفس لا يكون حجة، فلا يكون الإلهام حجة مع الاحتمال، ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد النظر والاستدلال بأصول الدين" اهـ.

ولا يصح الخلط بين الإلهام المذكور وبين الوحي، فمصدر الوحي خارجيٌّ معلوم وقام عليه الدليل، وأما الإلهام فباطنيٌّ غير معلوم بدليله، والإلهامُ من الكشف المعنويِّ، والوحيُ من الشهوديِّ، لأنه إنما يحصل بشهود الملك وسمّاه كلامَه، بخلاف الإلهام الذي يأتي الإنسان من غير واسطة ملَكٍ.

منشأ البديهيات

لما كانت البديهيات إحدىٰ الأسس الكبرىٰ التي يقوم عليها فعل التعقل، فقد اهتم بها المتكلمون جدا، ونذكر فيما يلي بعض البحوث التي قرروها.

قال الإمام الرازي في معالم أصول الدين في الباب الأول المسألة الثالثة: "إن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهياً وقد يكون كسبياً، فالتصورات البديهية مثل تصورنا معنىٰ الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبية مثل تصورنا معنىٰ الملك والجنّ والروح، والتصديقات البديهية مثل قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتصديقات الكسبية كقولنا: الإله قديم، والعالم محدَثٌ" اهـ.

البديهيات تطلق علىٰ العلوم الضرورية، وهي مقابل العلوم النظرية أي التي يتوقف تحصيلها علىٰ نظر، أو كسب، فيقال عليها علوم كسبية، والضرورية بهذا المعنىٰ ما لا يكون له سبب مقدور لنا يدور معه وجوده وعدمه، وذلك إما أن لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهيُّ، أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجريبيات والعاديات

البديهية تطلق علىٰ قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون الحاجة إلىٰ التأمل والنظر، ولك أن تقول: البديهي هو ما يثبته مجرد العقل بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحسٍّ أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً، وهو علىٰ ذلك أخصُّ.

والقضايا أو المقدمات الأولية هي: ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به، وتوقُّفُه علىٰ تصور طرفيها لا يضرُّ في كونها بديهية، وقد وضح بعض المحققين أن طرفي القضية يمكن أن يكونا نظريين ولكن إدراك الحكم والنسبة بينهما بديهيٌّ، فكونه متوقفا علىٰ ما هو غير بديهيّ لا يضرُّ في كونه بديهياً.

ويمكن أن تقول: الأوليات هي ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء، وهذا لا يشمل الحسيات والتجريبيات وغيرها.

ومن أمثلة البديهيات: الكلُّ أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ومن أهمِّ البديهيات أن النقيضين لا يجتمعان، وأن الشيء هو هو، وهذا المسمىٰ بقانون الهُويّ. والعبرة في البديهيات أن الذهن يثبت الحكم أي يثبت المحمول للموضوع من غير توقف علىٰ واسطة إثباتٍ[1].

وقد اشتهر بين الباحثين من فلاسفة ومتكلمين أن منشأ البديهيات هو لحاظ العقل لها لأول الأمر بحيث لا يتوقف علىٰ نظرٍ ولا فكرٍ، واختلف المختلفون عموماً علىٰ ثلاث احتمالات:

الأول: أن البديهيات ناشئة فطريا مع خلق الإنسان، كما هو مذهب ديكارت وإيمانويل كانط مع اختلافهما في بعض التفاصيل.

الثاني: أن البديهيات في الحقيقة ليست كذلك، وإنما هي عبارة عن نتاج للتكرار بين الأمور المجربة حسيا، فأحالوا البديهيات إلىٰ مرتبة الحواس، وهذا إنكار لرتبتها العقلية، ومنزلتها، وعلىٰ رأس هؤلاء جون لوك وغيره من أصحاب المذهب التجريبي والحسيّ.

الثالث: قالوا إنَّ للحسِّ مدخلا في نشأة البديهيات، ولكن لا علىٰ

---

(١) انظر في ذلك: شرح المواقف، وكشاف اصطلاحات الفنون فقد نقلَ خلاصة ما ذكره عبد الحكيم في حاشية المواقف، ومولانا داود في حاشيته على شرح المطالع، وانظر أيضاً: المعجم الفلسفي لجميل صليبا.

سبيل التعليل، بل على الشرطية، فإن تصور بعض الأطراف متوقف على الحس، ولكن إدراك العلاقة العلية بين الأمرين مثلا لا يعتمد على الحس، بل على تحليل عقلي، كما أن إدراك إحالة التناقض مبني على إدراك عقلي متوقف على تصور طرفي التناقض الذي ربما يرجع إلى الحسّ.

وفي هذا المذهب ترجع البديهيات إلى عمل العقل، لا إلى مجرد الحسّ. وبما أن الوجود الإنساني ثابت له في مقام الباطن والظاهر، أي المستوى الوجداني والمستوى الحسي الظاهري، فيمكننا القول: إن نشأة البديهيات يكفي فيها إدراك الإنسان لذاته بالوجدان، فينتزع من تلك التصورات البسيطة التي هي من حقيقة الوجود المبادئ البديهية، كقانون الهُوِيَّة، وعدم التناقض.

مواد القضايا: مصادر المعرفة

بحث في علم الكلام في الوسائل التي تفضي إلى المعارف:

منها الأوليات:

وهي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى، بالبديهيات أيضاً، وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين، أي من حيث إنهما طرفان، فيشمل تصور النسبة أيضاً. والمراد بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم أعمّ من أن يكون بالبداهة أو بطريق الكسب والنظر.

والحاصل أن الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيء آخر أصلاً بشرط سلامة الغريزة. فلا يعتبر في ذلك الصبيان والمجانين وصاحب البلادة، ويشرط ايضاً: عدم تدنس

الفطرة بما يضاده، فلا يرد المدنَّس بالاعتقادات الباطلة المنكرة للبديهيات كما لا يعتبر بعض العوام والجهَّال.

والأوليات منها ما هو جليٌّ عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، أي الكلّ المقداري أعظم في المقدار من جزئه المقداريّ. ومنها ما هو خفيٌّ لخفاءٍ في تصورات أطرافه، إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية.

والفرق بين الأوليات وبين المشهورات أن الإنسان لو قُدِّرَ أنه خلّيّ ونفسَه من غير مشاهدة أحد وممارسة عملٍ، ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الأوليات، وكذا الحال في الفرق بينها وبين المتواترات.

ومن موادّ القضايا: التجريبيات

هي كل قضية يصدق بها العقل بواسطة الحس مع التكرار، ونوع من النظر[1]، وبعبارة أخرىٰ: ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار[2].

مثاله: العلم بأن السقمونيا يسهل الصفراء، ومثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم[3]، وأوردنا المثالين من قبيل الفعل إشارة إلىٰ أنَّ المجربات لا تكون إلا من قبيل التأثر والتأثير، فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة[4].

ولا بدَّ مع ذلك من قياس خفي، وهو قياس مترتب لا يشعر به صاحب

---

(١) أبكار الأفكار، (١/١٩٥).

(٢) المواقف في علم الكلام، ص٣٨.

(٣) شرح المواقف، (١/٢٠٢).

(٤) حاشية عبدا لحكيم، (١/٢٠٢).

الحكم مع حصوله[1]، هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائمـا أو أكثريـا لم يكن اتفاقيـا، أي حاصلاً بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من غير أن يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه مسببا له[2]، بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب. وإذا علم حصول ذلك السبب، حكم بوجود المسبب قطعـا[3]. وذلك القياس حاصل من تكرر المشاهدة، وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية، إذ لا قياس فيها، ويمتاز عن الحدسيات لأن القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة، ويمتاز عن قضايا قياساتها معها لأن القياس فيها لازم للطرفين[4].

الفرق بين الحدسيات والتجربيات

ذكر العلماء فروقا بين الحدسيات والتجربيات:

الأول: أن السبب في التجربيات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحداً، وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن داعيـا ولا أكثريـا،

---

(١) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، (١/٢٠٢).

(٢) هذا ما قرره عبد الحكيم في حاشيته، (١/٢٠٢). وكأنه أراد الرد على جلبي في قوله هنا: "فإن قلت هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها، مع أن المصرح به خلافه، فإن لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة. قلت: ليس المعنى ما فهمت بل المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الإسهالُ ترتبا دائميا أو أكثرياً، يحكم العقل بأن في السقمونيا سببا للإسهال، وإن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك، وإن لم يتحقق الإسهال معه بطريق الاتفاق أي بأن اتفق مقارنته لشربه من غير أن ينشأ من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب". [انظر حاشيته على شرح المواقف، (١/٢٠٢)].

(٣)شرح المواقف، (١/٢٠٢).

(٤) حاشية عبد الحكيم، (١/٢٠٢).

بخلاف الحدسيات، فإن السبب فيها معلوم السببية والماهية معاً، فلذلك كان القياس المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها.

يعني أن السبب في التجريبيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين، فإن من شاهد ترتب الإسهال علىٰ شرب السقمونيا، علم أن هناك سببا للإسهال، وإن لم يعلمه بخصوصيته. ومن شاهد في القمر اختلاف الأشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه عن الشمس علم أن نور القمر مستفاد من الشمس.

الثاني: أن التجربة تتوقف علىٰ فعل يفعله الإنسان حتىٰ يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس.

الثالث: أن جزمَ العقل بالمجربات يحتاج إلىٰ تكرار المشاهدة مرارا كثيرة، وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج لذلك، بل يكتفىٰ فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن إليها بحيث يزول التردد عن النفس.

وقيل: إن الحقّ أن المشاهدة أيضا ليست بلازمة، فإن المطالب العقلية قد تكون حدسية، ثم الظاهر أنَّ العاديات داخلة في الحدسيات[1].

ومن مواد القضايا: المتواترات

وهي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية، وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعةٍ يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب، ولا بدّ فيها من

---

(١) انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للعلامة محمد علي التهانوي، نقلاً عن حاشية الصادق على الطيبي في الثاني والثالث، وأما الفرق الأول فمن حاشية السيد الشريف على شرح الطوالع.

تكرارٍ وقياسٍ خفيٍّ:

وهذا القياس هو: أن هذا خبر قوم يستحيل تواطؤهم علىٰ الكذب، وكل خبر كذلك، فمدلوله واقع، إلا أن العلم بهذا القياس حاصلٌ بالضرورة، أي لا يحتاج إلىٰ نظر ولا كسبٍ، ولذلك يحصلُ للبُلْه والصبيان، بخلاف خبر الرسول فإنه يفيد العلم النظريّ لاحتياجه إلىٰ قياسٍ فكريٍّ.

مثال: العلم بوجود مكة وبغداد، وجالينوس ونحوه، ممن لم يروهم.

ومن اعتبر في التواتر عددا معيناً فقد أحال، فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين فقد تمَّ العدد[1].

ولما كانت الأخبار المتواترة مستندة إلىٰ مشاهدةٍ يكون العلم الحاصل منها علماً جزئياً، من شأنه أن يحصل بالإحساس، فلهذا لا يقع في العلوم بالذات أي لا يكون مسائل العلوم، لأن مسائل العلوم قضايا كلية، وإن جاز أن وقوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا: محمد ادعىٰ النبوة، وأظهر المعجزة، وكل مَن هذا شأنه فهو نبيٌّ، فإن صغراه من المتواترات[2]. وقد نوزع في إفادة المتواترات للعلم وربما نشير إليه.

ومن مواد القضايا: الحَدْسيات

وهي كل قضية يصدق بها العقل بواسطة الحدس، كما قال الآمدي في

---

(١) الجرجاني في شرح المواقف، (٢٠٣/١).

(٢) انظر فيما مضى أيضا: كشاف اصطلاحات الفنون نقلاً عن عبد الحكيم في حاشيته على شرح القطب على الشمسية وحاشيته على شرح المواقف وقد ذكرناه بتفصيل في كتاب (في الدلالة والدليل).

أبكار الأفكار، والحدسُ: تَمَثُّلُ المبادئ المرتبة في النفس دفعةً من غير قصدٍ واختيارٍ سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب. وقيل هو سرعة الانتقال من المبادئ إلىٰ المطلوب بحيث يكون حصولهما معاً، وفيه تسامح لأن الحدس لا حركة فيه، فلا يوصف بالسرعة التي هي من خواص الحركة. وبعضهم قال: الحدس هو تمثل الحدّ الأوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس. وقيل هو الظفر بالحدود الوسطىٰ وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق إلىٰ المطالب تدرجاً، أو لم يكن دون الحركة الأولىٰ، وهي الانتقال من المطالب إلىٰ المبادئ، وعلىٰ هذا فمرادهم بقولهم: لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية، أو نفي لزوم الحركة مطلقا.

والحدسيات إن كان الحكم فيها بواسطة حدس قويٍّ مزيلٍ للشك مفيدٍ لليقين تعد من القطعيات، كالعلم بالصانع لمشاهدة إتقان فعله، فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالىٰ محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسياً، وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نور الشمس، وأما إن لم يكن الحكم بواسطة حدس قويٍّ فإنها تعدُّ من الظنيات، ولذلك نرىٰ الاختلاف بين الناس، فالبعض جعلها من الظنيات والبعض جعلها من القطعيات.

ولا بدَّ في الحدسيات من تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفيِّ كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية، مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما، ولا أكثرياً، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية

والماهية معاً، فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها"[1].

وحصل نقاش دقيق في اشتراط التكرار في الحدسيات من طرف الجلبي وقال عبد الحكيم السيالكوتي موافقا له ما حاصله: إن الحدسيات التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس لا بد فيها من تكرار المشاهدة، كما في المثالين المذكورين، وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها، ولذا قال في شرح التجريد الجديد: إن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة، والمقصود من هذا الكلام إبداء الفارق بين المجربات والحدسيات التي يحكم فيها بمعونة الحسّ"[2].

والحَدْسُ هنا ليس حدسا مجردا عن القياس، أي عن الدليل، كما عُهد في بعض أنواع الفلسفة الغربية المتأخرة، بحيث جُعل أقرب لأن يكون مجرد انطباعٍ في النفس غير مضبوط أو حركة عقلية غير مضبوطةٍ، فيصح بعد ذلك التشكيك في قيمته المعرفية، بل هو يشتمل على قياس خفيّ وهذا الذي يضبط عملية الأخذ به عند المناطقة المتقدمين.

ولا يصح القول: إن المتكلمين أو العلماء المسلمين بنوا علومهم على مجرد المعرفة العقلية المحضة، كما يتوهم كثير من الناس في هذا الزمان، حتى أخذوا يصفونهم بأنهم صاغوا عالمهم في الأوهام تماديا في دعواهم أنهم لم يعتمدوا النظر التجريبي ولم يأخذوا بالحسّ، وادعاء منهم أن العقل

---

(١) كذا قرره السيد الشريف في شرح المواقف، (٢٠٢/١).

(٢) عبد الحكيم على شرح المواقف، (٢٠٣/١)، وقد فصلت في توضيح ذلك كله في كتاب (في الدلالة والدليل).

المحض مجرد وهم! بل إنهم أخذوا بالعقل المجرد والتجريبيات والمتواترات وغيرها كما أشرنا، وأخذوا المعرفة من شتىٰ مصادرها، ولم يقدموا نوعا علىٰ غيره من الأنواع كما وقع فيه فلاسفة الغرب، حيث نجد بعضهم اعتمد علىٰ العقل المحض فقط، وبعضهم علىٰ الحدس، وبعضهم علىٰ التجربة فقط، أو علىٰ الحس وهكذا، وكل ذلك يمثل انحرافا في البحوث العلمية والفلسفية يؤدي إلىٰ نتائج فادحة الأثر في الجنس البشري. بل كان من طريقة علماء الإسلام أنهم أعملوا كل سبب من أسباب العلم في المجال الذي يعمل فيه، وذلك كانت طريقتهم متكاملة آخذة بسائر أسباب العلم المعتبرة من حس وتجربة وعقل وخبر، ولم يتحكموا في بعضها لصالح البعض الآخر.

مراتب عمل العقل في المفاهيم

دقق المتكلمون والفلاسفة المتقدمون في تحليل عمل العقل ففرقوا بين ما أسموه بالمعقولات الأولىٰ، والمعقولات الثانية، فالأولىٰ هي التي لها شيء بإزائها في العالم الخارجي، كالمكان والزمان والحركة، فكلها معقولات أولىٰ:

فالمعقولات الأولىٰ تشتمل علىٰ البحث في حقائق الموجودات الخارجية من مواد الأجناس والأنواع، أما الثانية فإنها نتيجة لعمل العقل وتفكره في المعقولات الأولىٰ نفسها فإن العقل ينتزع المعقولات الثانية من المعقولات الأولىٰ.

والمعقولات الثانية هي عوارض تلحق المعقولات الأولىٰ التي تعبر

عن حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة. وليس للمعقولات الثانية هوية خارجية، فمفهوم الوجود والعدم من المعقولات الثانية.

وليس في الوجود الخارجي شيء اسمه وجود مطلقٌ أو عدم مطلق، بل الموجود في الخارج أشياء مثل: إنسان، وشجرة، وفرس، وسواد، وغيرها من الحقائق، فهذه هي الموجودات المتأصلة في الوجود، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولىٰ من حيث إنها في الذهن ولا يحاذىٰ بها أمر في الخارج، وذلك أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج، فليس في الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة، أو تشخص مطلق، أو ذاتيٌّ أو عرضي كذلك، بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولىٰ، ونقل السيد الشريف شارح المواقف هذا الكلام عن ابن سينا، وقال (١/ ٢٠٤): ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية، كما للماهيات، وإلا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا[1].

ويعمل العقل في مستوىٰ ثالث أيضا، فوق ما بيناه، من المعقولات الأولىٰ التي يريد بها مفاهيم تعكس حقائق الموجودات الخارجية، والمعقولات الثانية التي تكون أوصافا للخارج أيضاً، ولكن ليس لها ما بإزاء كما للمعقولات الأولىٰ، فكذلك يعمل العقل فعله في المعقولات التي

(١) انظر شرح المواقف مبحث الوجود، المقصد الثالث. البحث الأول من مباحث الوجود. وهو في زيادة الوجود على الماهية في الممكن، في أواخره. (٢٠٤/١). الطبعة القديمة مع حاشيتي حسن جلبي وعبد الحكيم السيالكوتي.

لديه لا لجعلها واسطة للعلم بما في الخارج، بل لمعرفة قوانين تضبط التصورات الحاصلة في العقل، كمفاهيم التصور والتصديق، والكلي والجزئي، والقضية والعكس والقياس، ونحو ذلك، وهذه عبارة عن آليات عقلية محضة هي مجال عمل علم المنطق.

ثالثا: الخبر

لا يخفىٰ مدىٰ القيمة التي بينها العلماء للخبر، حيث تفتق عن بحوثهم فيه مواضع دقيقة، وكشفوا عن أصوله المعرفية الموضوعية بصورة لم نعهد لها مثيلاً في الفلسفات التي وصلتنا من الأمم السابقة، وتعمَّقَ أعلامُ هذه الأمة في بحثهم لأنواع الأخبار ومقدار قيمتها المعرفية، وفرقوا بين ما كان خبر آحاد، أو مشهوراً رواه أكثر من واحد ولكنه لم يصل إلىٰ التواتر، وبين أخبار التواتر التي لا يمكن إنكار قدرتها علىٰ إيصال النفوس العارفة بها إلىٰ القطع بموضوع الخبر، وعلىٰ قدرتها أيضا أن تحكي عن الواقع بحسب ما هو في نفسه، لا بحسب ما يشتهي الإنسان الراوي، وأثبتوا بذلك موضوعية حكاية خبر التواتر عن العلم الواقعي. وهذا هو القطع العادي المستفاد من التجربة، والعادة، بمراعاة حكم العقل علىٰ الأحوال والظروف التي تعتور الخبرَ.

إنَّ حكاية الإنسان عن أمر تحتمل في نفسها الخطأ والصواب، لا ريب في ذلك، ولكن بملاحظة أمور أخرىٰ تقترن وتنضم إلىٰ تلك الحكاية، كوثاقة الإنسان وضبطه، وعدم خلطه وعدم زيادته في الخبر أمراً لم يسمعه أو لم يرَه، يزيد من ثقتنا بحكايته. والسؤال هنا هل يمكننا بواسطة الأسباب المعرفية المعروفة لنا، أن نميز بين الإنسان الذي يتصف بهذه الصفات التي

تزيد خبره ثقة وضبطاً، أم لا. إن علماء الحديث ومن قبلهم الأصوليون، أكدوا علىٰ إمكان ذلك، وعلىٰ تحققه واقعاً. ولذلك بنوا علىٰ أننا يمكننا الاطمئنان إلىٰ حد كبير من مجرد حكاية خبر واحد يتصف بتلك الصفات التي يمكن التأكد من توافرها فيه عملياً.

وأضاف العلماء جهة أخرىٰ في بحث الأخبار وأنواعها، فقالوا: إذا انضم إلىٰ ذلك الراوي راوٍ آخر، وأخبرنا بأنه رأىٰ أو سمع الخبر نفسه، فإن ثقتنا بالخبر تزداد، لازدياد طرق ذلك الخبر، بزيادة الراوي الآخر الثقة، وهكذا إذا زدنا واحدا ثالثاً ورابعاً، فسوف نحصل علىٰ درجة عالية جدا من الثقة بالخبر، وتأكده ومطابقته للواقع المحكي عنه، حتىٰ إننا لا نطلب زيادة راوٍ يروي لنا ذلك الخبر المحكيّ لدفع شكٍّ في الخبر وصدقه، بل إننا نقطع به قطعاً عادياً، ولكن هذا القطع يمكن ازدياده شدة وضعفا كما يزداد القطع العقليّ أيضا بزيادة طرائق الأدلة. وزيادة القطع وتفاوته لا يدلُّ علىٰ إمكان ورود الشك الواقعي علىٰ النسبة الخبرية أو المدلول للبرهان.

إذا ثبتت طريقية الخبر مطلقا للحكاية عن الواقع بمقدار ما، وثبتت طريقية خبر التواتر للحكاية عن الواقع بمقدار مقطوع به، فإن للخبر مصداقية لا يصح تجاوزها ولا التساهل في نقدها إذا ثبتت، ولكن ينبغي أيضا في الوقت نفسه التشدد كثيراً قبل التسليم بثبوتها لأننا نتكلم في مجال ثبوت القطع أو العلم بأمر ما، والعلم ينبغي أن يكون طريقه قوياً لا شك يعتبر فيه.

ومن هنا فقد اعتمد المتكلمون في بعض مقدماتهم في إثبات نبوة الأنبياء عليهم السلام علىٰ التواتر؛ فقالوا: إن الدليل القائم علىٰ صدق النبيّ هو المعجزة، والمعجزة عبارة عن أمرٍ تمت حكايته لنا بطريق التواتر، وما

وصلنا عن طريق التواتر، فهو علم، والعلم حجة، والحجة تثبت لازمها من صدق النبي الذي ظهرت علىٰ يديه المعجزة.

وقرروا أن هذا الطريق المذكور لإثبات وقوع المعجزات لمن لم يرَها، طريق معتبر ينبغي أن تقوم به الحجة علىٰ المخالفين.

ولكن قد يردُ عليه: أنَّ السنن الكونية، أي: قوانين الكون والعالم الذي نراه، ثبتت لدينا بطريقة قوية، وهي التجربة والمعاينة مرارا وتكراراً، بل إن بعض العلماء والفلاسفة يرون الترابط بين أجزاء الكون وأحداثه لازما ذاتيا، وعقليا لا يتخلف، وبناء علىٰ ذلك فكل رواية زعم فيها أنها خرقت تلك النواميس والقوانين، فإنها تخالف تلك الأدلة القاطعة التي أثبتت لدينا التلازم بين أحداث الكون، ويتحصل لدينا دليلان: الأول هو الدليل الذي قامت عليه معرفتنا بنواميس الكون، والثاني دليل التواتر الذي تدعون أنه كشف لنا عن تخلف بعض تلك النواميس الكونية. والعاقل يقدم الدليل الأقوىٰ علىٰ الدليل الأضعف بالضرورة، ومن البين أن الدليل الأقوىٰ ههنا هو ما ثبت به التلازم بين حوادث الكون. ولذلك ينبغي علينا ردّ كل حكاية تجيز تخلف التلازم الحاصل بين أجزاء الكون. والعقل بناء علىٰ ذلك يبطل الاعتقاد بأي خارق للعادة.

لمناقشة ذلك، لا بدّ من الانتباه إلىٰ أنّ الأصل الذي تبنىٰ عليه قاعدة تجويز المعجزات هو أن الترابط بين أجزاء الكون ليست عقلية، ولا لازمة لذاتها، بل هي عادية، وقد يقال عليها احتمالية، يراد بذلك إمكان عدم كونها كذلك. ولا دليل علىٰ كون الترابطات الكونية عقلية حتمية، وهذا هو الاتجاه الأقوىٰ بين علماء الطبيعة المعاصرين، خصوصا في فيزياء الكمّ. وهذا

متوافق مع ما قرره المتكلمون من عدم حتمية الكائنات في عالم الإمكان، وأن الترابط بينها عاديٌّ بحسب تعبيرهم.

والأمر الثاني الذي لا بدّ من التنبه إليه أنه إن صحت المقدمة السابقة، وهي صحيحة، فلا شيء يمنع أبداً إمكان حصول بعض الكائنات على خلاف العادة الكونية، نعم احتمال ذلك أقل، ولكنه في حيز الجواز أصلاً، وإذا صحّ أصل الوقوع، فيصح الإحساس به، يعني يصح أن يراه بعض الناس، ومنع ذلك رجوع إلى نقض ما سبق تقريره. وإذا صح رؤيته صح الإخبار به على سبيل التواتر أو الآحاد. وهذه هي النقطة التي ينبغي التأمل فيها أكثر قليلاً. فلو وردتنا حكاية عن بعض الناس تواتراً بوقوع خارق للعادة، فهل يمكننا أن نقول لهم: هذا الكلام لا يمكن تصديقه، لأننا لم نختبر خارق العادة هذا، أو لأن ما هو حاصل عندنا نتيجة تجربتنا لجزئيات كثيرة (ليست الجزئية التي يخبر عنها هؤلاء منها) لم نرَ فيها ما يوافق خبركم!؟

من الواضح أن هذا ردٌّ للقول بإمكان العالم والتلازم بين الجزئيات، وإنكار لواقعية خبر التواتر، وإلا فمع التسليم بهاتين القضيتين وما ذكرنا سابقا، لا يمكن ردُّ القول مع تسليم التواتر بدعوى التعارض، أو رجحان احتمال أحد الطرفين. فإن التعارض مردود، وكون الرجحان أكثر لا يستلزم كما هو ظاهر ردّ ما هو ضعيف الورود بذلك اللحاظ، وإلا لزمنا الحكم بامتناع وقوع كل ما لم نرَه وما لم نجربه من قبل، وهذا بالضرورة واقع، بل كان سببا لكثير من الاكتشافات العلمية والنظرية الجديدة.

والحقيقة أن ها هنا حدثين اثنين، كل واحد منهما له دلالة معتبرة،

الأول ملاحظة الحوادث الكونية المطردة، التي يتبعها توقع العقل تتابع ذلك النظم، ولكن مع عدم الوجوب لن يزال يحتمل عدمه، ولو احتمالا عقلياً بحتا، وهذا يعني أنه لو لاحظ عدم الطرد هذا، لما استغربه عقلا، ولكن وجب عليه البحث عن سبب عدم الاطراد الملاحظ. فهذا هو معنىٰ خرق العادة ولازم حدوثها. والأمر الثاني ملاحظة حدث آخر هو تتابع شهادات الناس المختلفين غير المتفقين مسبقا علىٰ الإخبار بخبر واحد وحكاية واحدة عن الخارج علىٰ نحو يحيل العقل عادة تواطؤهم علىٰ ذلك الخبر، فهذه ملاحظة كونية أي تجربة أخرىٰ غير الأولىٰ، يخضع العقل أمامها ويجب عليه ملاحظتها النظر فيها وتحليلها بطريقة معقولة.

والقول بعد هذا التوضيح بأننا نرجح ما اعتدناه لمجرد الاعتياد، غير متوافق مع العقل وقوانينه، كما أن القول بقبول أي خبر من دون نقده وعلم تواتره، أي العلم بأن شروط تواتره توافرت فيه وبناء العلم عليه، أمر غير متوافق مع قوانين العقل وطريقة نقده للأمور.

فالإنسان يكون له وظيفة واحدة إذا بلغته أخبار لم يعهدها ولكنها لم تصل إلىٰ حد خرق العادة، وكذلك أخبار وصلته وبلغت ذلك الحدّ، فهاتان الحالتان توجبان عليه إعادة نقد ما بلغه من الأخبار، ويوجب عليه عدم الركون إلىٰ مجرد خبرته السابقة ليرفض ما بلغه من الأخبار. وبذلك لا يكون القول بأنه ينبغي عليه ترجيح خبرته السابقة علىٰ ما بلغه لأن هذا أرجح وعليه ترجيح الراجح! فالقول بأن ذلك أرجح غير مسلم.

وفضلا عن ذلك فإن بلوغ الخبر الصادق المتواتر الذي ثبت إفادته العلم القطعي العاديّ مطلقاً، يوجب العلم لمن وصله، وهذه تجربة خاصة

مباشرة تفيده شخصيا العلم بعد تحقق شروطها، فهل عدم إمكان خرق ما بلغته خبرته السابقة مبني علىٰ خبرة شخصية أم هو مجرد تحكم منه بلا أساس واضح يفترض منه أن ما كان ينبغي استمراره! وهذا مجرد تحكم.

والتعارض لا يمكننا فرضه بين الخبر وبين الخبرة السابقة إلا بناء علىٰ هذا الفرض غير المبنيّ علىٰ أسس واضحة، أعني إلا بناء علىٰ افتراض أن النسق الذي كان للطبيعة، يجب استمراره في الزمان التالي، فكلامنا إذن علىٰ زمنين وحالتين، لا علىٰ حالة واحدة تفيد قوانين الطبيعة ثبوتها مثلا، ويفيد الخبر نفيها. ولما كان الأمر دائرا علىٰ حالتين انفك التناقض والتعارض من أصله.

ويمكن كما يظهر مناقشة هذه الحالة من جهات أخرىٰ، نحيلها لموضع آخر أليق بالتفصيل.

وبناء علىٰ ما وصفناه من منهجية علماء الإسلام في باب أسباب المعرفة، فإنا نرىٰ بوضوح أنّهم أخذوا بجميع المصادر كلّ بحسب ما يفيده، وكل بحسب حدوده، ولم يبالغوا في جانب ويتركوا جانبا ما دام يمكن اكتساب قدر من المعرفة من طريقه. وهذه هي الطريقة الأقرب إلىٰ الصواب، والعدل في البحث والإنصاف في الحكم، بخلاف ما نراه من بعض فلاسفة الغرب حيث تمسك كل واحد منهم بطرف من أطراف هذه الوسائل، وألغىٰ غيرها.

مسألة تطبيقية

التصور والتصديق بين أحكام المنطق والوجود

وهي مسألة من المسائل المهمة التي أثارها الرازي في اختياراته المنطقية في بعض كتبه:

اشتهر عن الرازي أنه قرر أن التصورات ليست نظرية، بخلاف التصديقات عنده فهي كِسبية نظرية وبديهية. وقد فهم كثير من الناس رأي الرازي هذا على أن التصورات إن لم تكن نظرية فهي بديهية، واحتج عليه بأنها لو كانت كذلك لكانت كلها حاصلة، وهو باطل، وسيظهر مما يأتي أن هذا النمط من الرد عليه لا يرِدُ لأنه في غير محل الدعوى.

قال الرازي في المحصل ص٦: "وعندي أن شيئا منها –أي التصورات– غير مكتسب لوجهين:

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان متصورا استحال طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال. فإن قلت هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به، والأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضا لكونه غير مشعور به طلقا.

الثاني: أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها، أو بما يتركب من الأخيرين، أما تعريفها بنفسها فمحال، لأن المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرفنا الشيء بنفسه، لزم تقدم العلم به على العلم به، وهو محال، وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال، لأن

تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور، وهو باطل، لأنه نفس تلك المجموع، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه، وهو محال، أو ببعض أجزائها وهو محال، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها.

فلو كان جزء من الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء:

-معرفا لنفسه، وهو محال.

-ولسائر الأجزاء وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما يكون خارجا عنه، وذلك هو القسم الثالث، وهو محال، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف، إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه، لكن العلم بهذا يتوقف علىٰ تصور ذلك الموصوف وعلىٰ تصور كل ما عداه، وذلك محال، أما الأول فلأنه يلزم منه الدور، وأما الثاني فلأنه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها علىٰ سبيل التفصيل.

وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج، فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي بطلانه.

لا يقال: نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح، فما قولك فيه؟ لأنا نقول: ذلك إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان علىٰ وجود المتصور، وكلاهما تصديق.

تنبيه: ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو

وجده من فطرة النفس، كالألم واللذة، أو من بديهة العقل، وأما ما عداه فلا يتصور البتة، والاستقراء يحققه".

هذا ما ذكره الرازي في كتاب **المحصل**، وقد بين ذلك المعنىٰ بإيجاز أكثر في كتاب **الآيات البينات**، فقال في ص١١٨ بعدما بين التصورات التي يمكن معرفتها بالحس والبديهة ونحو ذلك: "وأما التصورات المكتسبة ففيها إشكالان:

أحدهما: أن التصور الذي يراد اكتسابه إن كان حاصلاً، لم يمكن تحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن لم يكن حاصلا ولا للذهن به شعور البتة استحال طلبه، لأن ما لا يخطر ببال الإنسان يستحيل منه طلبه.

فإن قلتَ: وجائز أن يكون معلوما من وجه، مجهولا من وجه آخر، فمن الوجه الذي هو معلوم لا يمكن طلبه، ومن الوجه الذي هو مجهول يمكن تحصيله. قلت: الذي هو مطلوب منه: أهو ذلك الوجه المعلوم أم لا، والأول باطل لكونه معلوما، والثاني باطل لكونه مجهولا مطلقا.

الإشكال الثاني: إن تعريف الشيء إما أن يكون بذاتياته أو بعوارضه، والأول باطل لأنه إن كان بجميع ذاتياته كان تعريفا للشيء بنفسه ضرورة أنه ليس إلا جميع ذاتياته. وإن كان ببعض ذاتياته فهو محال، إذ لا يلزم من معرفة بعض أجزاء الشيء معرفة ذلك الشيء بتمامه. والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة العرضية إما أن يجوز حصولها، لغير ذلك الموصوف أو لا يجوز، فإن جاز لم يحصل تعريف ذلك الموصوف، وإن لم يجز فالعلم بذلك الاختصاص إنما يحصل بعد العلم بذلك الموصوف، فلو استفيد

معرفة ذلك الموصوف من العلم بذلك الاختصار لزم الدور، وهو محال. هذا أقصىٰ ما يمكن أن يقال في امتناع التصورات". وهذا ملخص لما في المحصل.

واعترض عليه بعدة وجوه منها أن الشيء المطلوب أمر ثالث غير ما ذكره من الاحتمالين، أعني: المشعور به وغير المشعور به، فالمطلوب هو أمر له وجهان، وليس عين ذينك الوجهين حتىٰ يلزم ما قاله، وهذا المطلوب هو ما يقال عليه إنه المعلوم علىٰ وجه الإجمال، فالوجهان المعلوم أحدهما والثاني المجهول قائمان مجتمعان في شيء ثالث. وأيضا قيل: إن معرفة جميع الأجزاء لا يستلزم معرفة الهيئة التركيبية للكل، ولكن قد يقصد من جميع الأجزاء ما يشمل الهيئة التركيبية أيضا، فينفك عن هذا الإشكال. وقيل أيضا، إن بعض الأجزاء قد يمكن أن يعرِف الماهية لأن الماهية هي المجموع المركب من الأجزاء وليس عين تلك الأجزاء حال كونها مفردةً مستقلة[1].

ولا نريد هنا عرض تلك المسألة المعقدة الدقيقة، بل نريد الإشارة إلىٰ أمر مهم قد ينطوي عليه هذا البحث اللطيف.

ففي رأينا: إن اختيار الرازي راجع لأن التصورات لا يمكن الانتقال بينها بطريقة نظرية: إذا كان....فإن...، لأنه لا يوجد ارتباط علي ومعلولي بينها، فالرابط بينها إرادة الإله فقط، وبالتالي فإن كل تصور أو ذات مفردة لا علاقة لها بغيرها بحيث أنها إذا وجدت أوجبت وجودها، إلا إذا كانت جزءاً

(١) انظر نقد المحصل لنصير الدين الطوسي في ذلك الموضع، طبعة دار الأضواء.

لها، مثلاً، وإذا كان الأمر كذلك فإن التصورات غير النظرية وغير البديهية يمكن كسبها بالحس والتجربة والخبر مثلا، لا بطريق النظر العقلي الاستلزامي كما هو الشأن في التصديقات التي تنطوي في ذاتها علىٰ نسبة تجمع بين أمرين : أ هو ب، وب هو ج، فيمكن الانتقال في هذه الحالة بين التصديقات واكتشاف العلاقات والنتائج اللازمة علىٰ هذا الترتيب.

وهذا التفسير لرأي الرازي إن صحَّ فقد يكون من الآراء التي تفتح أبوابا من البحث فيما يحصل به التطبيق بين الرؤية الوجودية والرؤية المنطقية.

وقد وقعت الإشارة إلىٰ هذا الاحتمال لتفسير كلامه في كلام ابن أبي الحديد في تعليقه علىٰ المحصَّل[1]، حيث قال: "إن دعواه –أي الرازي– أن التصورات غير مكتسبة تحمل أقساما أربعة:

أحدها: أن يريد أن التصور الجملي بحسب الاسم لا يكتسب أي لا يستدل عليه بحجة، كما يستدل أهل التصديق النظري بالحجة.

والثاني: أن يريد أن التصور الجملي بحسب الاسم لا يكتسب أي لا يبحث عن حقيقة الذات التي وضع الاسم لها.

والثالث: أن يريد به التصور التفصيلي، بحسب الحقيقة لا يكتسب بالحجة القياسية.

والرابع: أن يريد به أن التصور التفصيلي بحسب الحقيقة لا يبحث من أجزاء الماهية ومقوماتها.

---

(١) وهو ما يزال مخطوطا، ص٤.

فإن أراد الأول والثالث فهو حقٌّ، فإن التصورات قد بينا من مذهبهم أنه لا يمكن اكتسابها بالأدلة القياسية، سواء كانت تصورات لمعنىٰ شرح الاسم، أو بمعنىٰ شرح الحقيقة.

وإن أراد الثاني والرابع فليس بحق، فإنه لا يستحيل أن يبحث عن حقيقة نوعية من ماذا تركبت كما يبحث عن الإنسانية التي هي نوع غير نوع الفرسية من ماذا تركبت، فيفضي بها البحث إلىٰ أنها تركبت من جزأين مقومين لها، وهما الحيوانية والناطقية، فهذا هو الكلام علىٰ نفس الدعوىٰ". ثم شرع في مناقشة حججه التي أوردها.

واعترض ابن أبي الحديد أيضا علىٰ رأي الرازي في شرحه علىٰ الآيات البينات فقال ص١١٨: "إنه ليس مراد المنطقيين باكتساب التصورات إلا القول الشارح وهو الحد، أي بيان مماذا تركبت تلك الحقيقة من الذاتيات، وليس هناك استدلال ولا قياس، ولا تصديق بطلب البرهان علته". ثم قال: "واعلم أنا قد ذكرنا في نقض المحصل وفي زيادات النقيضين كلاما رشيقا في هذا الموضع، فليطلب من الكتابين المذكورين"، وقد نقلنا ما فيه كفاية.

وقد ذكر قريبا من هذا الكلام أيضا العلامة الأصفهاني في شرحه علىٰ مصباح الأرواح للإمام البيضاوي[1].

---

(١) تم نشر المصباح بتحقيقنا، وأما شرحه للأصفهاني فما يزال مخطوطاً.

المبحث الثالث

في الأمور العامة

إن مباحث الأمور العامة من أهم المباحث التي يتم دراستها في كل من علم الكلام والفلسفة، وكثير من هذه المبادئ صارت تودع في الفلسفة الحديثة في كتب الميتافيزيقا، وما زال الفلاسفة يتعمقون في دراسة آثار هذه الأحكام.

وما نذكره في هذا المحل لن يستوفي مباحث الأمور العامة بالطبع، فليس هذا غرضنا من الكتاب، بل سندير البحث على بعض المفاهيم والمسائل التي لها علاقة أكيدة بالأمور العامة التي ذكرنا عناوينها سابقاً، لنظهر أهمية البحث فيها والاهتمام بأمرها، وكيف تؤثر في بعض المسائل والمذاهب الكبرى.

والمقصود بالأمور العامة هي تلك المفاهيم والأحكام التي لا تختص بباب واحد من أبواب الكلام، فلا تتعلق فقط بالجواهر، ولا فقط بالأعراض، ولا فقط بالواجب ولا فقط بالممكنات، بل تعم أكثر من واحد، ومن هنا سميت عامة لعمومها.

قال الإمام عضد الدين الإيجي في المواقف ص٤١: "الأمور العامة: أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود، التي هي الواجب والجوهر والعرض"، فإن ما يختص بأي قسم من هذه الأقسام مذكور في بابه، وبعض المباحث كالعدم ذكرت لأنها تقابل الوجود زيادة في البيان وتتمة للبحث.

قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف (١/ ١٥٨): "فإما أن

يشمل -أي: الأمر العام- الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة، فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبارٍ، وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغاير لوجوده، وتشخص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاصّ، والحدوث، والوجوب بالغير، والكثرة والمعلولية، فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض.

فعلىٰ هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها ههنا علىٰ سبيل التبعية.

وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما علىٰ سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو علىٰ سبيل التقابل، بأن يكون هو مع ما يقبله متناولاً لها جميعاً، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علميٌّ كالوجود والعدم"اهـ، فعلىٰ هذا التوجيه الثاني يكون العدم مبحثاً أصلياً من الأمور العامة.

وقدمت الأمور العامة في البحث علىٰ غيرها في كتب الكلام المتقدمة لأن لها أثراً أكيدا في تحرير كثير من المسائل التي تبحث في الأبواب الأخرىٰ، فجمعت معاً ووضعت في باب واحد لانبناء غيرها عليها وتعلقها به.

الأحكام العقلية الثلاثة: الوجوب والإمكان والامتناع

أما تصورها فالجمهور من المتكلمين علىٰ أنه ضروري، وكذلك تصورات ما يشتق منها، أعني الواجب والممكن والممتنع، فكل واحد من العقلاء يعلم أن الإنسان يجب كونه حيواناً، ويمكن كونه كاتباً، ويمتنع

كونه حجراً. ولا يتوقف في ذلك ولا يطلب الدليل عليه إلا إذا عاند أو كابرَ.

والذين يعرفونها يقولون في تعريفها: الواجب هو ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، فهو يعرف الواجب بالممتنع إذن.

وإذا قيل لهم ما الممتنع؟ يقولون: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده.

وإذا قيل لهم: ما الممكن؟ قالوا: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه.

فأنت ترىٰ أنهم أخذوا كلا في تعريف الآخر، فإذا كان هذا تعريفا حقيقياً يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل، فهو باطل، لاستلزامها امتناع التحصيل لو فرضناها كلها غير حاصلة وهو المفروض من التعريف الحقيقيّ. ويكون دوراً ظاهرا، أما إذا أخذ علىٰ سبيل التنبيه الذي يقصد به إزالة الخفاء عما هو حاصل، فهو باطل أيضاً، لأنه يستلزم إزالة خفاء الشيء بنفسه.

والتحقيق أنها تعريفات لفظية يقصد بها التصديق بوضع هذه الألفاظ للمعاني المعلومة، فلا يضر في هذه الحال كونها دورية كما هو ظاهر.

والوجوب يقال علىٰ الواجب باعتبار ما للواجب من الخواص: وهي ثلاثة:

الأولىٰ: استغناؤه في وجوده عن الغير، أي عدم احتياجه، وعدم توقفه في وجوده علىٰ غيره.

الثانية: كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما، أي عدم توقفه في وجوده علىٰ غيره.

الثالثة: ما به يمتاز ذات الواجب عن غيره وهو مبدأ الوجوب.

وهذه الخواص الثلاثة متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم.

والواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره، وإلا فإنه يكون متوقفا في وجوده عليه، وهو مخالف لمفهوم وجوبه. كما لا يكون الواجب لذاته مركباً تركيباً خارجياً ولا تركيباً ذهنياً، لأنه يلزم من ذلك احتياجه إلىٰ جزئه، وجزء الشيء غيره، والمحتاج إلىٰ الغير ممكن لا واجب.

والإمكان يقال علىٰ الممكن باعتبار ما له من الخواص، فأولها: احتياجه في وجوده إلىٰ غيره، والثانية عدم اقتضاء ذاته وجودَه أو عدمه، والثالثة: ما يمتاز ذات الممكن عن الغير.

وهذه الثلاثة متغايرة في المفهوم ولكنها متلازمة كما مر في الوجوب.

والممكن محتاج إلىٰ سبب لعين إمكانه، في نفس الأمر، ويمكن أن يكون حدوثه في الخارج دالا أيضا علىٰ احتياجه لأنه لم يكن ثم كان، والمكوِّن بالضرورة غيره، وإلا لم تطرأ عليه الحالتان، بل واحدة فقط، لأن إمكانه ثابت له في نفسه دائماً، وهذا يتضمن الحكم بأن الممكن متساوي الطرفين في نفسه ولا يترجح أحدهما علىٰ الآخر إلا لمرجح، وهذا المعنىٰ ضروريّ.

الوجود: هل ينحصر في المحسوسات والجسمانيات؟

بحث علماء المعقولات مسألةً مهمة جدا، وهي إمكان تحقق الموجودات التي ليست محسوسة ولا يطالها الحسّ، وليس لها صفات المحسوسات من التحيز والحدود والامتداد في الأبعاد الثلاثة المعروفة، بحيث يكون هذا الوجود الخارج عن هذه الصفات ليس متحيزا، ولا له أبعاد، ولا هو محايث لهذا العالم الممتد، ولا مفارق له بالتحيز والبعد والجهة، ومع ذلك فهو متحقق في الخارج مستقل الوجود قائم بنفسه لا يحتاج إلىٰ محل أو ذات ليقوم به ليثبت وجوده.

وهذه مسألة مهمة جدا ينطوي فيها البحث عن إمكان وجود المفارقات، بغض النظر عن تحديد حقيقة المفارقات للمادة والحيز والأبعاد.

ونرىٰ أن بعض المتكلمين أنكروا بناء علىٰ أسسٍ معرفية معينةٍ وأسسٍ وجودية إمكانَ وجود المجردات حتىٰ في حقِّ الإله، فإنهم قالوا إن الإله لو كان موجودا، فلا بدّ أن يكون محدوداً، ومتحيزا، وممتدا في الأبعاد. وذلك بناء علىٰ أن كل ما رأَوْهُ من الموجودات وشاهدوه فهي فعليا كذلك، متحيزة وممتدة في الأبعاد، ومحسوسة، وفي جهة، فإن كان الإله موجوداً، فيجب أن يكون متصفا بهذه الصفات.

وزعموا أنها ليست صفات للممكنات الموجودة فقط، بل لحقيقة الوجود في نفسه، أي إنهم أخذوا هذه التصورات من المحسوسات، وعمموها تعميما عقليا بناء علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، علىٰ سائر

الموجودات المحسوسة وغير المحسّة، فنتج عندهم أن الإله مباين للعالم مباينة بالجهة والحد والتحيز، لا مباينة بمعنىٰ المغايرة وعدم الحلول والاتحاد، وأن له مقداراً خاصا من الامتداد والحجم يتميز به عن المخلوقات، وإن لم يقولوا إن حقيقة وجوده من نفس حقيقة وجود المخلوقات، سواء كانت هذه الحقيقة جواهر فردة أو غير ذلك، والقدر الذي جزموا به في هذا المجال أن الإله ينبغي أن يكون وجوده متحيزا، يمكن مماسته باليد، وهو يمكنه أن يَـمَسَّ مخلوقاته بيده التي هي صفةُ عينٍ لا معنىٰ، ويمكن الوصول إليه بالجهة والمسافة.

وزعموا أن صفاته نوعان:

النوع الأول: معانٍ قائمة بذاته، كالقدرة والعلم وغيرهما.

والنوع الثاني: أعيان يتشكل باجتماعها صورة الإله، من وجه ويد وعين وساق وأصابع وغيرها، مع قولهم بأنها ليس كصفات المخلوقين!

وهذا هو التيار التجسيميّ المشهور بين المسلمين في الماضي باسم الكرامية ومجسمة الحنابلة، ثم أعاد ابن تيمية إحياء هذا المذهب في القرن الثامن الهجري بطريقة أشد اتساقا ممن كان قبله مع الأصول التجسيمية، وأما في الزمان المعاصر فقد أعاد الجذوة إليه أتباع ابن تيمية والوهابية ومن وافقهم.

وأكثر أعلام الإسلام من الفرق الإسلامية علىٰ إمكان وجود ما هو مغاير للمادة والأجسام، سواء كان ذلك للوجود الواجب، أو للوجود الإمكاني، فأثبتوا كلهم أن الإله ينبغي أن لا يكون جسمانيا، ولا متحيزا، ولا

محدوداً، لا في جهة...الخ، وأنه يمكن تصور وجود بعض الممكنات غير متحيزة في مكان، وأن هذا لا يستلزم اشتراكها في الحقيقة مع واجب الوجود، لأن القول بأنها ليست في مكان، وأن الله كذلك، هو قولٌ سلبيٌّ، والاشتراك في السلبيات لا يستلزم الاشتراك في الحقائق، فيتصور أن يكون اثنان غير متحيزين وفي الوقت نفسه كل واحد له حقيقته الخاصة المغايرة والمخالفة للثاني.

تكثر الوجود ووحدته

ومن هذه الأحكام المهمة تصور الوجود، هل هو متعدد أو واحد، وهل هو متواطئ أو مشترك، وهل الوجود يمكن أن يتصف بالإمكان أصلا أم إن الوجود كله واجب، وبناء عليه فإنَّ ما نراه مما نسميه وجودا أو موجوداً مجرد مظاهر لهذا الواجب، وهو خلاصة مذهب وحدة الوجود الشهير.

وإذا كان الوجود ممكنا في ذاته، فهل يمكن أن يظهر ويتعين بلا مخصص، أي بالعشوائية والاتفاق التي يمسها بعضهم في هذا العصر بالمصادفة، وتقام عليها تفسيرات بعض النظريات الفيزيائية الكمية!

مجعولية الماهيات

من مباحث الماهيات هل هي مجعولة أم غير مجعولة، فإذا كانت مجعولة فالله تعالىٰ هو جاعلها في جميع مراتبها، جعلها في نفسها هي، وأما كون الشيء هو هو فليس مجعولا لأنه قانون عقليٌّ، ويجعلها موجودة إذا شاء، وهذا المسلك يميل إليه أغلب المتكلمين، ويقولون إنه الذي يتناسق مع كون الله تعالىٰ فاعلا لكل شيء خالقا لكل شيء، ويتناسق مع كون قدرة

الله تعالىٰ وإرادته عامتي التعلق بجميع الممكنات التي منها الماهيات. وعلىٰ ذلك فلا ثبوت للماهية في نفسها إلا بإثبات الله تعالىٰ إياها.

وبناء علىٰ المسلك الآخر القائل بعدم مجعولية الماهيات، تنشأ إشكالية قد يصعب حلها: ما الذي عيّنها في نفس الأمر علىٰ ما هي عليه! وهل هذا يتعارض مع إرادة الله تعالىٰ، وما معنىٰ خلق الله تعالىٰ للماهيات إذا كانت ثابتة في نفسها، وها هنا تنشأ مشكلة من أهم المشاكل الفلسفية في مظاهر مختلفة.

وبعض الناس يرتب علىٰ هذه المسألة طريقة فعل الله تعالىٰ في الوجود، فهو يسبغ الوجود علىٰ الماهيات الثابتة في نفس الأمر، لأنه الجواد الذي يعطي كل شيء ما يستحقه، والممكنات كلها تستحق الوجود، في مرتبتها الخاصة، ولأن الله تعالىٰ جواد، لا يمنع جوده عن المستحق، فإنه يفيض الوجود عليها، وهكذا يفسر هؤلاء طريقة إيجاد الله تعالىٰ للموجودات.

وها هنا تظهر مشكلة الإرادة الإلهية فما معنىٰ كون الله تعالىٰ فاعلا مختارا، وهل يتيسر إثبات الاختيار لله تعالىٰ بناء علىٰ هذا التصور!

ومن وجهة نظر أخرىٰ، فمسألة الماهيات غير المجعولة قد تظهر في بعض التفسيرات بصورة مماثلة للمثل الأفلاطونية Platonic Forms، وها هنا ظهر نزاع في المثل كما في غيرها، فما هو محل ثبوت هذه الماهيات أو المثل، هل هي الذات الإلهية فترجع المسألة إلىٰ علم الله تعالىٰ، أو غير ذات الله تعالىٰ فيلزم وجود أمور قديمة مع الله تعالىٰ، أم إن الله تعالىٰ هو

الذي يجعل الوجود الخارجي لهذه الماهيات الثابتة في علمه كما هي!

وبعض المتكلمين يعيد تفسير هذه المسألة بطريقة ترجعها إلىٰ ما يقترب من مسألة مهمة في الفلسفة الأوروبية الوسيطة وهي مسألة الكليات!

ومسألة الماهيات الثابتة في نفس الأمر لها علاقة وطيدة جدا بمسألة أخرىٰ مهمة جدا في مسألة المعرفة، وهي مفهوم نفس الأمر، التي بناء عليها يتم تفسير حقيقة الصدق والصواب في العلم، فالمطابقة بين القضية الحكمية تكون مع الماهيات الثابتة في نفس الأمر، فإن تماثلت هذه مع تلك حكمنا علىٰ النظرية أو القضية بالصدق، وإلا كانت كاذبة، ومن المعلوم أن مسألة الصدق الراجعة إلىٰ ضابط المطابقة مع الخارج أو نفس الأمر، هي إحدىٰ أهم النظريات الفلسفية التي تفسر متىٰ تكون القضايا حقيقة علمية ومتىٰ لا تكون!

هل الوجود سيَّال التحقق أم هو جامد باقٍ زمانين فأكثر؟

نرىٰ من جهة أخرىٰ مسألة تتعلق بالوجود الممكن: هل يقبل السيلان أو لا، فأكثر المتكلمين يقولون إن الوجود لا يقبل السيلان، بمعنىٰ أن الوجود الحادث يقبل الدوام زمانين فصاعدا، علىٰ الأقل من جهة الجواهر، وأما الأعراض فبعضهم قال: لا تقبل مطلقا الدوام، وبعضهم قال: الأعراض أنواع بعضها تدوم وبعضها لا تدوم أكثر من آنٍ.

وهؤلاء المتكلمون مع قولهم إن الوجود قابل للبقاء بالنظر لذاته، إلا أن بقاءه مشروط بإبقاء الله تعالىٰ له، أي: إدامة تعلق القدرة الإلهية بوجوده، فلا يقولون بأن الموجَد يتعدد في الخارج، بل هو واحد، ولكن إبقاء الوجود

مستمر، ولذلك يقولون إن الإبقاء أمر سلبي حاصله عدم رفع الإيجاد، فالثبوتي هو الإيجاد الأول.

وعلىٰ القول بجريان السيلان في الوجود الممكن، فهو حادث دائما، أو بتعبير أدق في حدوث مستمر، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك. وبعض هؤلاء يقول إن العالم الممكن مع سيلانه وتجدده فهذا التجدد أزلي، لا أول له، وبعضهم يقول: بل لجنسه أول حتىٰ لو قلنا بالسيلان فيه. والنظرية الأولىٰ هي ما يقرره الملا صدرا الفيلسوف الشيعيّ صاحب الفلسفة المتعالية.

وبعض الذين لا يقولون بالسيلان في الجواهر، كابن تيمية، قالوا مع ذلك بأن جنس العالم ونوعه لم يزل في حدوث مستمر بلا أول في جانب الماضي، فيحدث فرد، ويبقىٰ زمانا، ثم ينعدم ويوجد فرد آخر منه، وهكذا بلا أول ولا آخر لهذا الحدوث المستمر، فيتوافق مع المتفلسفة في عدم تجويزه انقطاع الوجود الحادث، مع خلافهم علىٰ الأقل ظاهرا في دعواه أن ذلك كله ناشئ عن الإرادة الإلهية، ويحتاج لجهد عظيم لإثبات أن ذلك متناسق مع كون الله تعالىٰ مختاراً! خصوصا مع دعواه أن كون الله خالقا بالفعل كمال لله والكمال لله واجب. ويتوافق مع الملا صدرا في أنه مع كون العالم في تجدد مستمر فلا شيء بعينه بقديم مع الله تعالىٰ. وقد يقترب منهما أيضا ابن عربي القائل بوحدة الوجود وظهور الله تعالىٰ في المظاهر منذ الأزل، وتلك المظاهر بالطبع لا تقوم بنفسها، لأنها اعتبارات يتجلىٰ بها الوجود الحقّ.

والجميع -سواء القائل بالسيلان الأزلي أو الحدوث الأزلي- يقول:

إن هذا راجع لذات الله تعالىٰ أو صفاته، الأول: يقول لأنه جواد، والثاني: يقول لأن الله لا يكون خالقا إلا إذا خلق بالفعل، وخلقه بالفعل كمال له.

وهكذا نرىٰ اتحاد حقيقة بعض المذاهب الفلسفية وبعض المذاهب الكلامية، والباعث علىٰ الاستغراب أننا نرىٰ كلا من ممثلي هاتين المدرستين يتبرأ الواحد منهما من الآخر في ظاهر الأمر مع ما بينهما من اتحاد واشتراك في الأصول.

وحدة الوجود وتكثره

العلاقة بين الإله والعالم يمكن إجمالها في النظريات التالية:

النظرية الأولى: التغاير بين الإله الواحد والعالم-التوحيد

وحاصلها أن الإله متميز عن العالم في الوجود، ومغاير له، وليس حالا فيه كحلول الماء في الوردة، ولا محايثا له محايثة العرض للجوهر، ولا هو جزء منه، كما الورقة جزء من الشجرة. وحقيقة الإله غير مساوية لحقيقة العالم المخلوق، بل هي مغايرة لها، ومفارقة لها، وإن اشترك الإله والعالم في حكم الوجود عليهما، والاشتراك في الوجود اشتراك في مجرد مفهوم الكون، فهذا هو القدر المشترك بينهما، ولا يستلزم تماثلاً في الحقيقة ولا في الصفات، وهو أقرب للاشتراك اللفظي لأن الحقيقة والمصداق الخارجي لا اشتراك فيه، والاشتراك حصل في معنىٰ نسبيّ لا تحقق له في الخارج، لأنه من تجريدات العقل. ولا بدَّ من نفي كون الإله علة للعالم، لأن هناك تجانسا من جهة من الجهات بين العلة والمعلول، والإله هو فاعل للعالم علىٰ سبيل الاختيار، وهذا النوع من الفعل لا يستلزم التشابه بين الطرفين. وهذا التصور

للإله يستلزم القول بحدوث العالم بناء علىٰ أن المفعول بالإرادة والاختيار لا يكون إلا حادثـًا، لم يكن ثم كان، ولا تستلزم قدمَ العالم، كما يستلزمه القول بأن الإله علة للعالم، فالمعلول لا ينفصل عن العلة، وما دامت العلة موجودة يجب أن يبقىٰ وجود المعلول.

وتحت التوحيد تجد أكثر الموحدين يقولون بأن الإله ليس كمثله شيء، وأنه غير مشابه للعالم في شيء من صفاته النفسية، فينفون عنه التحيز والتجسيم والجهة والمكان والحركة...الخ، وهؤلاء الموحدون يقررون أن الإله ليس زمانيا ولا مكانيا.

وبعض المنتسبين للتوحيد يزعمون أن الإله متميز عن العالم بالجهة والحد وأن له حيزا خاصا به يتحقق التميز عن العالم، وهو قدر الله، وأن حقيقة الإله ممتدة، وأنه تحل فيه الحوادث وأنه يتحرك ونحو ذلك من الصفات، وهؤلاء يسمون بالمشبهة والمجسمة، وهم يقررون أن الإله غير منزه عن الزمان والمكان، لأن من صلب عقيدتهم أن الإله يتصف بالحوادث، وهذا أصل منشأ الزمان، وبما انه متحيز فهو في مكان مقابل لمكان العالم. ولكن يرىٰ المحققون من العلماء أن هذا المذهب وإن ادعىٰ التوحيد إلا أن مآله إلىٰ نفي وجود الإله، لأن ما كان جسما يستحيل أن يكون قديما، ولا أن يكون إلها واجب الوجود، ومذهبهم يستلزم نسبة كثير من صفات الحوادث للإله كحلول الحوادث بذاته وتكمله بفعل الخلق تدريجيـًا، وانفعاله بالمخلوقات، فضلا عن مشابهته إياهم بالجهة والتحيز والصفات الأعيان المستلزمة للتجسيم.

النظرية الثانية: وحدة الوجود المادية

يقول بها بعض الفلاسفة وخلاصتها أن الإله هو هذا العالم، وليس مغايراً له، ومن الفلاسفة الأوروبيين القائلين بهذه النظرية سبينوزا الفيلسوف اليهودي المشهور، والإله عنده هو الوجود المحض وهذا العالم المشاهد مجرد أحوال له وصفات. وبعضهم كان يقول إن العالم بمجموعه هو الله تعالىٰ، فوحدة الوجود بهذا المعنىٰ هي وحدة الوجود المجموعية.

وفلسفة سبينوزا تميل إلىٰ تأليه الكون، وإنكار الإنسان، نظرا للحتمية التي تقول بها، بخلاف هيغل الذي يجمع بين الإنسان والطبيعة ويؤلههما، ويطبِّعُ الإله ويؤنسنه، وفلسفة سبينوزا تقرر اكتمال الإله/ الطبيعة من البداية، بخلاف الإله/ الطبيعة الهيغلية الذي يحقق تكمله من خلال عملية جدلية شاملة، ولا يكتمل إلا في نهاية التاريخ في وحدة وجود عالمية تضم التاريخ والطبيعة والإنسان وكل المخلوقات. وكلاهما يتفق في أنه لا يسمح بوجود شيء مفارق للدنيا والزمان، "وهو ما يعني أن الإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ من عالم المادة والصيرورة، ولكن بينهما تسمح الهيغلية بفسحة من الزمن (من بداية الأمر حتىٰ نهايته)، يعيش فيها الإنسان في وهم الحرية والروحانية والمثالية والتجاوز، إلىٰ أن يُردَّ كل شيء في نهاية الأمر والمطاف، وفي التحليل الأخير، إلىٰ المبدأ الواحديّ المادي اللاإنسانيّ ذي الأسماء المادية والروحية، فإن السبينوزية تعلن ومن البداية الوحدة العضوية والنهاية

الواحدية[1] ". وقال محمود يعقوبي: "أخذ مذهب وحدة الوجود مظهراً جديداً مع هيغل، الذي رأىٰ أن الله إنما هو روح مطلق يتكور تطوراً جدلياً من أبسط أحواله إلىٰ أرقىٰ المركبات عبر التاريخ إلىٰ أن يتجلىٰ في أعلىٰ مراتبه، فليس الله إذن ذاتـاً كاملة متحققة بل إنه يتحقق علىٰ مراحل ف أعمال الثقافة الإنسانية وهي الفنّ والدين والفلسفة، إذن فالله ليس سوىٰ الروح البشرية الساعية إلىٰ المعرفة المطلقة، وهو غير مفارق للطبيعة، بل إنه محايث لتطور هذه الطبيعة وتقدمها في الزمان[2]".

وقد تكون بعض الفلسفات التي تزعم أن الإله يتكامل شيئا فشيئا من خلال تفاعله مع الطبيعة والعالم، كما تقرره الفلسفة العلمية process philosophy التي تعزىٰ للفيلسوف ألفرد وايتهد، قد نشأت اعتماداً علىٰ ما قُرِّرَ في هذا المذهب.

النظرية الثالثة: وحدة الوجود

بعض الفلاسفة يقرر أن الإله مغاير للعالم، والعالم مظاهر له وصور شتىٰ يتجلىٰ بها، ولا تطلق الألوهية علىٰ المجموع، بل علىٰ الوجود المطلق الذي يتجلىٰ بهذه المظاهر الإمكانية، وأنه في الحقيقة ما ثم وجود إلا الوجود الإلهي، وهذه المظاهر والتصاوير والرسوم موجودات أي قائمةٌ بالله وليس لها وجود في نفسها، وهذا هو المسمىٰ بوحدة الوجود Pantheism وقد يوصف تمييزا عن الوحدة المادية بالروحية، وعندما يطلق هذا المصطلح

---

(١) الحلولية ووحدة الوجود، تأليف: عبد الوهاب المسيري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١-٢٠١٨، ص١٣٦-١٤٨. لخصنا في هذه الفقرة بعض كلامه وبعضه نقلناه بالنص. وهو يرى أن وحدة الوجود الروحية تؤول في نهاية الأمر إلى وحدة الوجود الروحية، وأن كلا المذهبين يؤسس للعلمانية والمادية في الحقيقة.

(٢) الوجيز في الفلسفة، د. محمود يعقوبي، ص٣٧٠، ط ١٩٨٤ الجزائر.

يراد هذا المعنىٰ.

وهذه الصورة كما هو ظاهر تقوم علىٰ أن الوجود في نفسه واحد لا يقبل التعدد والتكثر، وما نراه في العالم إن هو إلا تجليات لهذا الوجود لازمة لحقيقته وصفاته التي تظهر في بعض مراتب التنزلات الوجودية وهذا المذهب ينسب لابن عربي الصوفي، وللقونوي تلميذه، ومؤيد الدين الجندي وداود القيصري من شراح الفصوص، وغيرهم.

وهؤلاء يقولون: ما نظنه موجودا بوجود مستقل بذاته في القيام، لا في النشأة، فهو في الحقيقة ليس له وجود في ذاته، بل وجوده الذي هو به عينُ وجود الواجب، وما هذا إلا مظهر وتجلّ من تجليات الواجب، فهو في حقيقته مجرد فعل أو نسبة، ومظهر للوجود الواجب الواحد الذي لا يتعدد.

وتابعهم في معظم قواعدهم الفيلسوف الشيعي صدر الدين الشيرازي وأتباعه إلا أنه بنىٰ نظريته علىٰ أساس أن الوجود مقول علىٰ التشاكك لا علىٰ التواطؤ، وأن كل ما نشاهده من تنزلات الوجود الواحد في نفسه وظهوره في مظاهر شتىٰ.

وقد اشتهر النزاع بين أهل السنة في حقية وحدة الوجود بهذا المعنىٰ، والأليق بأصول المذهب ردُّه لأن الحدث لا يقوم بالقديم، وإن كان قد يقول الوجوديون أنه لا حادث أصلا، والأمر مجرد اعتبار، وهذا نفسه مخالف لما هو ظاهر مذهب أهل الحق أيضـًا من أن حقائق الأشياء ثابتة، ولأنَّ أهل السنة صرحوا بنصوص عديدة بأن الله تعالىٰ يوجد الأشياء من العدم، بعد أن لم تكن، وأما علىٰ وحدة الوُجود فلم يوجد الله تعالىٰ شيئا من العدم، بل تلبس ببعض أحكام الممكنات المعدومة ورسومها وصورها وهي في ذاتها

لا تزال معدومة، فالوجود لا ينعدم، وما هو معدوم لا يوجد بعينه.

وقد يخلط بعضهم بين وحدة الوجود التي هي نظرية في الوجود، وبين وحدة الشهود التي هي نظرية في الوجدان، لا في الوجود، فالصوفية الذين هم من أهل السنة لا يقولون غالبا بوحدة الوجود، بل بوحدة الشهود على أنها مرتبة من مراتب السالكين يصل بهم الأمر إلى أن لا يشاهدوا أحدا إلا الله تعالى، فيغيبوا عن مشاهدة أنفسهم فضلا عن مشاهدة المخلوقات، أو يشاهدوا فعل الله تعالى في المخلوقات دائما، ولا يغيب عن شهودهم تأثير الله تعالى في الممكنات الموجودة.

وقد يذهب البحث ببعضهم إلى أن يوحِّدَ بين هذه النظرة الوجودية وبين ما يقرره بعض الفيزيائيين المعاصرين الذين يستمدون أصولهم من فيزياء الكم، ويذهبون إلى أن ما في العالم مجرد أحداث أو فاعلية events or a process ولا شيء مما في العالم له حقيقة جوهرية كما يظن في أول النظر، أو في النظر المعتاد common sense.

النظرية الرابعة: وحدة الوجود الجزئية

بعض الفلاسفة الأوروبيين المتأخرين قرروا أنه لا يوجد هناك انفصال تام بين الإله والعالم، ولا اتحاد تام، ولا وحدة وجود، بل المتحقق هو اتحاد جزئي، أو وحدة وجود جزئية panentheism، وينسب هذا المذهب إلى ألفرد وايتهد الفيلسوف الشهير.

وهو صاحب الفلسفة العملية process philosophy، ويعتقد أن الإله ليس كاملا تامَّ الكمال، بل هو يتكمل عن طريق التفاعل مع

مخلوقاته، ولذلك يحسب أن هذه النظرية تنجيه من إشكالية الشر، فالإله ليس تام العلم ولا عام القدرة، وبالتالي لا ترد عليه كثير من إيرادات مشكلة الشرّ الشهيرة، ولكنه ينسىٰ حين يقرر ذلك أن هذه الأوصاف لا يمكن أن تثبت للإله، ومن كانت له هذه الأوصاف فهو ليس إلهـاً، فمذهبه في الحقيقة ينفي الألوهية والآلهة.

العلة والمعلول في حيز الممكنات

من الأمور المهمة في مباحث الأمور العامة مبحث العلة والمعلول، ويندرج فيه تدقيقات ولطائف، منها حقيقة العلية وهل هي متحققة في الوجود الإمكاني، يعني هل يمكن لنا القول بأن بعض الممكنات علة لبعض آخر في أصل الوجود، أم إن هذا الأمر محال لا يصح، قد اختار الرأي الثاني أكثر أهل السنة حيث نفوا العلية بهذا المعنىٰ عن الموجودات الممكنة، وقالوا باستحالة ذلك.

وبقي بعض الفلاسفة علىٰ رأيهم المشهور عنهم المبني علىٰ التعليل بين الواجب والممكنات المترتبة، وبين الممكنات بعضها مع بعض، فالعقل الأول انتج الثاني وهكذا علىٰ ما هو مشهور النظرية الفلسفية التي صار فسادها مشهوراً، وبعضهم مال إلىٰ ما يقرره الأشاعرة من إحالة التعليل بين الممكنات، وأرجعوا كل هذه الترتبات الوجودية إلىٰ العلل المعدَّة لا العلل الفاعلة، وممن قال بذلك بهمنيار تلميذ ابن سينا كما في كتابه التحصيل، وقد ذكر ذلك العلامة الدواني في رسالته في خلق الأعمال، وفي شرحه علىٰ العقيدة العضدية، وقد ذكر بعض المحققين أن مشهور أدلتهم تنبني علىٰ التعليل، وبعضها قد يقبل الحمل علىٰ ما مال إليه كثير من

متأخري الفلاسفة والمتكلمين في تفسير مذهبهم، ليقولوا إنه راجع إلىٰ التوافق مع الأشاعرة.

وما زال الجدال في العلة والتعليل حتىٰ هذا الزمان ساريا، وإن تلبس بأشكال مختلفة فصرنا اليوم نسمع نفي التعليل من بعض الفيزيائيين المتخصصين في فيزياء الكم بناء علىٰ نفي الحتمية بين مفردات العالم الإمكاني، والمعوَّل عليه عندهم الاستقراء والاحتمال، حتىٰ صار بعضهم يقرر إن الوجود في المستوىٰ ما تحت الذري في نفسه احتمالي حال تعينه، وهذه عبارة غير مفهومة أصلاً، أي لا يمكن أن تفهم فهما صحيحاً، لأنها متناقضة مع بعض المقررات العقلية الراسخة التي تقرر أن ما تعين في الخارج يستحيل أن يكون احتماليا في عين وجوده، وإن جاز ألا يكون حتميا في أصل تحقق وجوده.

وقد اشتهر توجيهان لمنشأ العلية وحقيقتها:

الأول: أن التعليل حقيقي، وأن بعض الممكنات تنتج ممكنات أخرىٰ وتدخلها إلىٰ الوجود، فضلا عن أن واجب الوجود عند من أثبته علة للموجودات الأخرىٰ كما مرّ توضيحه. وقد نفىٰ الأشاعرة أن تكون أفعال الله تعالىٰ عللا للموجودات، بل إن حقيقة فعل الله تعالىٰ ليس عن طريق التعليل لا بذاته ولا بصفاته ولا بأفعاله، فإن فعله له حقيقة خاصة وهو ما يسمىٰ بالفعل الاختياري، ولذلك لا تنطبق قوانين العلل علىٰ العلاقة بين أفعال الله تعالىٰ ومفعولاته، فلا تسانخ بين أفعال الله وبين المفعولات، ولا اشتراك بين الآثار والأفعال في الحقيقة ولو من بعض الجوانب، كما هو مقتضىٰ قانون التعليل.

والثاني: أن مفهوم العلة ناشئ عن مجرد ملاحظة التجارب البشرية للتعاقب، ولا حقيقة للتعليل في العالم، وهذا ما تدور عليه كلمات هيوم ووافقه الأشاعرة في قدر منه.

وقد أحال هيوم مفهوم العلية بناء علىٰ مذهبه التجريبي المحض إلىٰ مجرد تتابعات وجودية ومناسبات في الخارج، لا إلىٰ علاقة حتمية تربط الأول بالثاني، فالتجربة ليس في مقدورها أصلا الكشف عن هذا القدر التأثيري، وما تركه رأيه من أثر عظيم في فلسفة إيمانويل كانط الفيلسوف الألماني الشهير حيث اقتصر فهمه للعلية علىٰ إرجاعها إلىٰ مجرد مقولات عقلية قبلية لا تدل علىٰ حقيقة ما هو في الخارج بل العكس هو الصحيح، فإننا نفهم ما بالخارج بناء علىٰ هذه المقولات العقلية القبلية. وهذا الرأي يرجع عند التأمل إلىٰ سفسطة خفية.

فرق ما بين هيوم والأشاعرة في مسألة العلية

كثير من الناس يخلط الأمور فيقرر أن قول الأشاعرة ومن وافقهم في نفي العلية بين الممكنات، مماثل لقول هيوم الفيلسوف الشكي الإنجليزي الشهير!

والحقيقة أنه وإن اشتركا في بعض الأحكام إلا أن منطلقهما مختلف، فإن الأشاعرة وإن قالوا إن الممكنات لا تعليل بينها، بناء علىٰ إدراكهم أنَّ خصيصة الواجب التأثير، فلا يصح أن يشاركه فيها غيره، وهو ليس من جنس التعليل المعروف في الفلسفة، لأنه فعل اختياريّ وهو لا يكون تعليلاً، ولذلك لا يثبت له خصائص العِلَل، ومع ذلك فإنهم تعقلوا التناسب والتتابع

العادي المطرد القائم بين أجزاء العالم بناء علىٰ كونها كلها نتاج فاعلية الإله وإرادته، فهذا الذي يضبط النسق.

وأما هيوم فاكتفىٰ بنفي التعليل، مع عدم قدرته علىٰ تفسير الاطراد بين أجزاء العالم، لأنه لا يلقي بالاً إلىٰ الأدلة العقلية التي أثبتت وجودَ الحقِّ وصفاته الخاصة به، فظلَّ مذهبه قاصرا عن تفسير الوجود الخارجي، مهملا لِلَوازِمِ النظر العِلِّيِّ والتجريبي الصحيح، لأن التجربة التامة فضلا عن الحس لا تفترق عن العقل.

المبحث الرابع

الجواهر والاعراض

ما نريد لفت النظر إليه في هذا الباب هو المسائل التالية:

أولا: الاتصال والانفصال في الزمان والمكان

ثانيا: أهمية النظر في المقولات.

ثالثا: هل الترابط بين أجزاء العالم مبني على العلة والمعلولية.

رابعا: هل يتصور وجود العالم على شكل آخر غير ما نراه عليه.

خامساً: هل يتصور أن يكون الجسم قديماً، وهل هو قديم فعليا أم حادث.

المسألة الأولى: الاتصال والانفصال في الزمان والمكان

نظرية الاتصال والانفصال تنبني من بعض الجهات على تصور حقيقة المادة التي يتألف منها هذا العالم، فهل المادة في أصلها متصلة أو منفصلة، وهل الحركة تكون بحسب الكم المتصل أو المنفصل، وعلى الأول يكون الكون كله مؤلفا من هيولى أو مادة أولية واحدة، ثم التكثرات الملاحظة تحصل نتيجة صور تحصل في هذه المادة الواحدة، وعلى الثاني فإن العالم أو المادة تتألف من أجزاء صغيرة جدا لا تتجزأ، وذلك بغض النظر عن الاختلاف الحاصل في تعيين هويتها وحقيقتها، وهذا مذهب قديم قال به بعض فلاسفة اليونان كديمقراطيس وأبيقور.

والمادة أو الهيولىٰ التي قال بها أرسطو إذا فرضناها خالية عن الصورة فتكون أقرب إلىٰ الإمكان المحض العام، أو هي استعداد أو قوة لقبول سائر الأشياء، وقد تسمىٰ بالإمكان الذاتي. وأرسطو لا يقول بإمكان تعري المادة عن الصورة كما هو معلوم، والصورة عنده تقوم وجود الشيء في الخارج وما يتصور به قوامه في أذهاننا، فلا علم ولا وجود إلا بنوع من التعين، فالوجود الحقيقيّ المتعين يحصل بواسطة الصورة. والصورة والمادة لا يوجدان متمايزين ولا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج، فلا توجد مادة معراة عن الصورة، ولا صورة معراة عن مادة. والتركيب الجامع للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما تحصل نتيجة رابط يربط بينهما، وهو الحركة، فالحركة هي واسطة تحول المادة من صورة إلىٰ صورة[1].

ويقول صاحب الهدية السعيدية ص٣٨ بعد تمهيد أصول القول بالهيولىٰ والصورة وذلك بعد أن بين انتفاء الجوهر الفرد علىٰ قول كثير من مذاهب الفلاسفة: "فقد تحقق أن الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر، وأن الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته، وسنحقق إن شاء الله تعالىٰ أنه محتاج إلىٰ الجزء الآخر الحالّ، فيكون الجزء الآخر الحالّ أيضـًا جوهراً، لما تحقق عندهم أنَّ الحالّ في المحل المحتاج إليه جوهر وذلك هو المدَّعىٰ، والجزء الذي هو المحل يسمىٰ بالهيولىٰ والمادة، والجزء الذي هو الحالُّ يسمىٰ بالصورة الجسمية، فهما جزآن خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين"اهـ ثم قال: "وإذ قد تحقق أن الجوهر

---

(١) انظر المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتيلانا (١٨٤٥-١٩٣١م)، حققه وقدم له د. محمد جلال شرف. ص٧٠. ط-١٩٨١. دار النهضة العربية.

المتصل بذاته أعني الصورة الجسمية حالة في الهيولىٰ في الأجسام التي يطرأ عليها الانفصال في الخارج، أو لا، كالأفلاك عندهم مركبة من الهيولىٰ والصورة الجسمية، لأن الصورة الجسمية طبيعة نوعية، والطبيعة النوعية إذا حلت في محل كان ذلك الحلول لأجل حاجة ذاتيه لها إلىٰ المحل، فتكون تلك الطبيعة بسِنخ حقيقتها، وجوهر ماهياتها محتاجة إلىٰ المحل، فلا يمكن وجودها بدون المحل، بل تكون حالّةً فيه حيثما كانت، فتكون الصورة الجسمية محتاجة إلىٰ الهيولىٰ حالة فيها حيثما كانت، فيكون جميع الأجسام مركبة من الهيولىٰ والصورة وهو المطلوب"[(١)] اهـ.

ولا بدَّ من ملاحظة أنه علىٰ الاحتمالين يمكن أن يقال إما بقدم العالم أو حدوثه، أعني أنه يتصور ان يقال علىٰ مذهب الهيولىٰ والصورة بقدم العالم، ويمكن أن يقال بحدوثه، مع أن الأشهر واقعياً القول بقدمه من قبل مشاهير فلاسفة الهيولىٰ كأرسطو ومن وافقه، وكذلك يتصور بناء علىٰ إرجاع مادة الكون إلىٰ أجزاء فردة القول بقدم العالم كما يتصور القول بحدوثه، وأعني بذلك أنه قد لا توجد علاقة حتمية بين القول بالهيولىٰ وبين القول بالقدم، كما لا يوجد حتمية بين القول بالأجزاء وبين القول بالحدوث.

ولكن هذا لا ينفي أن الواجب بناء علىٰ كلا النزعتين الإتيان بتفسير منطقي وواقعي يستطيع تفسير ظواهر الكون الملاحظة بالفعل، والمرجع في ذلك كله الأدلة والشواهد لا مجرد الفرضيات المحضة. ولا ريب في أن

---

(١) انظر: الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية، تأليف فضل الحق خير آبادي (١٢١٢-١٢٧٨هـ) مكتبة البشرى كراتشي باكستان، ص٣٨-٣٩.

الوسيلة الأقرب إلىٰ فهم الطبيعة هي استقراؤها وفهمها واقعياً، وتجريبياً، نقول ذلك مع علمنا بأن بعض الفلاسفة يزعمون إمكان فهم الطبيعة بمجرد التحليل العقلي، بناء علىٰ زعمهم بالترتيب العلي والمعلولي بين أجزاء الطبيعة والحتمية في ذلك التي لا يمكن غيرها.

والبحث في أن المادة هل تتألف من أجزاء أولية، وهذا هو المراد بالأجزاء الفردة، أم لا؟ هو تصور قريب مما نجده في الفيزياء الجسيمية Particle Physics، التي تفسر العالم والظواهر الطبيعية بناء علىٰ افتراض جسيمات أولية يسندون إليها مختلف الآثار من الكتلة والتجاذب وغير ذلك.

ولو أردنا التحقيق في النظر في هذا الباب، لعرفنا أن كل من قال بأن الانقسام الحاصل في أجسام العالم إن كان انقساما حقيقيا، فلا بد أن يؤول الأمر إلىٰ أن هذا المنقسم، كان مركباً من أجزاء حقيقية، لأن ثبوت المركب، أعظم دليل علىٰ وجود الجزء، وحينئذ فإن قلنا إن التقسيم سيصل إلىٰ حد لا ينقسم بعده، فهذا الجزء الذي لم ينقسم هو ما نعنيه بالجسيمات الأولية أو الأجزاء التي لا تتجزأ، بغض النظر عن تعيين حقيقتها، وهل هي واحدة في جميع الأجسام أن يجوز اختلاف ماهياتها وحقائقها، أو اتفاقها في الحقائق واختلافها في الخصائص!

فكل من قال بأن الانقسام والتجزؤ حقيقيّ لزمه القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

وأما إن قيل إن الانقسام الذي نشاهده بظاهر الحس ليس انقساما

حقيقيا، بل يظهر لنا انقساما وهو في نفس الأمر ليس كذلك، أو أن ما ينقسم هو مرتبة من مراتب مظاهر هذا الوجود المركب، أما الأصل فيه فليس قابلا للانقسام، وهذا المعنىٰ هو ما يقرره القائلون بالهيولىٰ والصورة.

ومن الظاهر أن القائلين بالفيزياء الجسيمية يميلون إلىٰ القول الأول الأقرب من حيث المعنىٰ لقول المثبتين للجوهر الفرد، وأنه لم يعد كثير ممن يعول عليهم يقولون بالهيولىٰ أو ما يكافئ معناها! ومع ذلك فلا نقول إن هذه المبادئ التي تقررها الفيزياء الجسيمية متطابقة تماماً مع نظرية الجوهر الفرد القديمة.

وقد كان يظن أن الذرة **atom** هي عبارة عن جسيم أولي لا يمكن تحليله إلىٰ ما هو أبسط منه، ولكن تبين أن الذرة مركبة من بروتونات ونيوترونات وإلكترونات، وأن البروتون والنيوترون أيضا مؤلفان من أجزاء أصغر منهما، وربما أطلق عليها أول الأمر اسم **atom** لأنهم تصوروا أنها لا تنقسم، وأنها بسيطة، وبعض الجسيمات الأولية تدعىٰ بالكواركات **Quarks**، ولها أنواع تسمىٰ كل منها بحسب خاصية اللف الزاويِّ والشحنةِ، وباجتماع الكواركات التي لكل واحد منها خاصية لونية معينة، تتألف النيوترونات والبروتونات، ويقول الفيزيائيون إن السبب في ترابط الكواركات فيما بينها بسبب ما أسموه قوىٰ اللون **colour forces**، وشرحوا ذلك بأن هناك جسيما يسمىٰ بالجلوون **gluon** تتبادله الكواركات فيما بينها، وهذا الجسيم الأوليّ له لون يأخذه معه عند انتقاله من كوارك لآخر تاركا الكوارك الابتدائي بلون آخر، وبدهي أن هذه العلامات التي تميز الكوارك لا تمتّ بصلة للألوان المألوفة، وإنما تكون

هذه العلامات صفات مميزة للمادة، وتبقىٰ هذه العلامات مختفية داخل الجسيمات، إذ إن جميع الجسيمات لا لون لها، ويدخل مجال هذه القوىٰ اللونية ضمن مجالات القوىٰ الأساسية كالجاذبية والكهرومغناطيسية، فالجلوون جسيم حاملٌ للون[1].

وتوجد أنواع من الجسيمات لكل واحد منها خصائص، فالكوارك جسيم أولي تألف المادة منه، ومنها تتألف البروتونات والنيوترونات، وأما الليبتونات فتساعد في عملية الربط بين الجسيمات، وأما الجلوونات فتقوم بعملية تبادل القوة الشديدة بين الكواركات، والفوتونات هي لبنات المجالات الكهرومغناطيسية والإشعاعات، وأما البوزونات فتعمل علىٰ تأسيس القوىٰ الضعيفة، وأما بوزون هيغز أو جسيم هيغز Higgs Particle كما يدعىٰ أحياناً فله علاقة بالكتلة، وهو جسيم أساسي في الفيزياء الجسيمية، وهاك جدولاً يوضح حاصل عدد الجسيمات الأولية مع أصنافها لتنتج في النهاية ٦١ جسيما أوليـا بلحاظ خصائصها المختلفة[2]:

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، د. رأفت كامل واصف، ٧٢٥-٧٤١، دار النشر للجامعات-مصر-٢٠٠٥م.

(٢) انظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Particle_physics

Elementary Particles

	Types	Generations	Antiparticle	Colours	Total
[redacted]	2	3	Pair	3	36
Leptons			Pair	None	12
[redacted]	1	None	Own	8	8
			Own	None	1
			Own		1
			Pair		2
Higgs			Own		1
Total number of (known) elementary particles:					**61**

المسألة الثانية: أهمية النظر في المقولات

إنّ المقولات هي التي ترينا كيفيةَ تصَوُّرِنا لهذا العالم من ناحية كلية، وممَّ يتألف، فالنظر فيها، ومحاولة ضبطها أمرٌ مفيد علىٰ هذا الصعيد. والمقولات تبحث في مفهوم الجواهر، بعد إثبات وجودها في الواقع بالفعل، وفي مفاهيم أصناف الأعراض، سواء كانت كيفيات قائمة بجسم معين، أو نسب واعتبارات، أو غير ذلك.

والمقولات عبارة عن المفاهيم العامة التي تعكس أكثر خواص ظواهر الواقع وعلاقاته، وهي ليست عبارة عن أمر بسيط ويسير، بل يحتاج إلىٰ تدقيق وإعادة بحث ونقد في كل مرحلة من مراحل تقدم العلوم، للتأكد من صحتها لأنها ستستخدم في العمليات الفكرية والتأملية في هذا العالم بعد ذلك، وهي الأمور المحمولة علىٰ مختلف أصناف الوجود، أو الأجناس العالية المحمولة علىٰ الموجودات في هذا العالم، وهي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا إذن، وتمثل وجوه الوجود المختلفة، لا بمعنىٰ أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق علىٰ حدة، بل بمعنىٰ أنها وجهات متمايزة في كل شيء، فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما جوهراً، ومن جهة كمـاً، أو كيفـاً وهكذا.

وقد قدم أرسطو عشرة مقولات بطريقة استقرائية وإن حاول بعضهم ترتيبها ترتيبـاً عقليـاً، وهذه المقولات هي: مقولة الجوهر، وتسعة مقولات عرضية أخرىٰ، وهي الجوهر كرجل، والكمية كثلاثة أشبار، والكيفية كالبياض، والإضافة كـ (نصف)، والمكان كالسوق، والزمان كأمس، والوضع كالجلوس، والمِلك ومثاله: ذو سلاح حادٍّ شاكي السلاح، والفعل

مثل القطع، أو أن يقطع، والانفعال: كالانقطاع أو أن ينقطع.

وقد نظمها السُّجاعي في بيتي شعر فقال:

عدُّ المقولات في عشرٍ سأنظمها في بيت شعرٍ عَلا في رتبةٍ فغلا
الجوهر الكمّ كيفٌ والمضافُ متى أينٌ، ووضعٌ، له أن ينفعل فَعَلا

وقد قام المتكلمون بعمليات نقدية لهذه المقولات سلموا له بعضها ونفوا بعضها.

وقد قدم أفلاطون مقولات أخرىٰ لأنهم يختلفون مع أرسطو في تصورهم للعالم، ومقولاته هي: الوجود، والذاتية، والتغاير والسكون والحركة، وقال بمعانٍ التشابه والتباين، والوجود واللاوجود، الذاتية والتغاير، والزوج والفرد، والوحدة والعدد، وقد وردت في فلسفة أفلاطون معاني الجوهر والكم وكاليف والإضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو، ولم يحاول ردَّها إلىٰ نظامٍ واحد(١).

وغيره قدم أقل من ذلك أو أكثر، تجد عرضا كافيا لها في مقدمة كتابنا كفاية الساعي، وقال أرسطو إن المقولات هي الأحوال العامة للوجود، بينما نجد المقولات عند كان أشكالا قبلية للتأمل والعقل، وقدم هيغل المقولات في تطورها الجدلي تعكس مراحل مثالية في تطور الفكرة المطلقة التي تخلق العالم الواقعي.

وقد أهملت المذاهب الوضعية الحديثة النظر في المقولات، بينما اهتمت المادية الجدلية اهتماما كبيرا بالمقولات واعتبرتها صوراً لتأمل

---

(١) انظر: كفاية الساعي٢٣-٢٤.

الوجود والمعرفة، وهي عندها: المادة والحركة، والزمان والمكان، والكيف والكم والتناقض والسببية والضرورة والصدفة، والشكل والمضمون والإمكان والواقع، واستخدموها لتفسير العالم المادي والاجتماعي وفي تفسير وحدة التطور التاريخي والمنطقيّ للمعرفة من المظهر إلىٰ الجوهر، من الخارجي إلىٰ الداخلي ومن المجرد إلىٰ العيني ومن البسيط إلىٰ المعقَّد(١).

الأعراض النسبية

تحت هذا العنوان يُبحث في إمكانية وجود ما يسمىٰ بالأعراض النسبية التي توجد بين جوهرين فردين أو جسمين في الخارج. وقد يمكن التمثيل لها -إن وجدت- بالقوىٰ التي تربط بين الأجزاء البسيطة التي تتألف منها النيوترونات أو البروتونات، فإن تم إثبات وجود قوىٰ غير جسمانية تربط بين الكواركات، فهذه القوىٰ هي مثال علىٰ ما يسمىٰ في الفلسفة وعلم الكلام بالأعراض النسبية، وكانوا يمثلون لها قديما بالتأليف، أي القوىٰ التي تعمل علىٰ التأليف بين أجزاء الجسم الواحد، وأنكر وجودها أكثر المتكلمين، لأنهم لم يتعقلوا قيام العرض في مكانين، تبعا لتصورهم بأن تحقق العرض مشروط بوجوده في مكان معين، فقيامه في نفسه هو قيامه في الجوهر، وها هنا نفرض جوهرين، فيلزم انقسام الأعراض في نفسها. ولكن مهما كانت تفسيراتهم وتعليلاتهم لموقفهم الرافض، فلا بدَّ لنا من أن نحاول فهم ما يقرره الفيزيائيون من هذه القوىٰ، لننتقل بعد ذلك إلىٰ مقاربتها بما افترضه المتقدمون، لنرىٰ إن أمكن لنا الاستفادة منه، وإعادة توظيفه، أو

---

(١) انظر الموسوعة الفلسفية، روزنتال و يودين.

الإعلان عن بطلان هذا المفهوم.

وهذا ما ينبغي أن يقال في غيرها من المفاهيم والأبحاث المتعلقة بالجواهر والأعراض في علم الكلام والفلسفة، وللأسف أنه أحدا لم يقم بهذا البحث كما ينبغي حتىٰ هذه اللحظة، ومن تكلم فيه، فإما غير بارع في فهم الفيزياء ومفاهيمها الجديدة، أو غير بارع في فهم مصطلحات المتكلمين والفلاسفة، لنجده بعد ذلك يخترع مفاهيم خاصة به لا تراها في معاني القوم، ويوهم السامعين له والقارئين بأنه يعيد تجديد علم الكلام أو مبحث الجواهر والأعراض منه علىٰ الأقل بتطبيقها علىٰ بعض المفاهيم الفيزيائية، والحال أن تطبيقه عليها كثير منه يعتوره الغلط.

المكان والزمان

من أهمِّ المواقف التي ينبغي الوقوف عندها مفهوم المكان والزمان.

المكان:

المكان يطلق علىٰ ما يوضع فيه الشيء كالصندوق للأغراض، أو ما يعتمد عليه كالأرض للسرير.

والمكان عند المتكلمين يقال علىٰ: البعد الموهوم مع اعتبار خصوص الجسم فيه. أي الفراغ المتوهم، ووصف بالمتوهم لأنه لا وجود خارجي للمكان مستقلا عن الجسم، فهو ليس مباينا للجسم، ومباينته له إنما هي في الوهم بعد التجريد والفصل بين المكان والمتمكن. فهو مبني علىٰ نوع من التحليل الوهمي لما يحصل في الذهن. فالمكان عند المتكلمين ليس مجرداً. بل لا يتصور ثبوته إلا بعد ثبوت الجسم.

أما عند الإشراقيين فهو بعد جوهري -أي قائم بنفسه- موجود مجرد

عن المادة.

وعند المشائين أتباع أرسطو: المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويِّ.

فالمكان إذن علىٰ هذه الاصطلاحات: إما السطح المذكور عند أرسطو أو البعد الموجود عند الإشراقيين، أو البعد الموهوم عند المتكلمين.

والمكان عند غير أرسطو يكون مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق ذلك البعد علىٰ هذا البعد ساريا فيه بكليته، فذلك البعد هو المكان، فإما أن يكون أمرا موهوماً يشغله الجسم ويملأه علىٰ سبيل التوهم، فهذا مذهب المتكلمين، وإما أن يكون أمرا موجوداً، فلا يضح أن يكون مادياً، وإلا لزم تداخل الأجسام، فيلزم أن يكون بعداً مجرداً عن المادة منقسما في جميع الجهات، وأن يكون جوهرا قائما بذاته ولذلك تتوارد الممكنات عليه مع بقاء شخصه"[1].

وأما الزمان: فهو عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدَّرُ به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم متجدد، لأنه الشمس تطلع كل يوم في لحظة معلومة معينة، وأما مجيئه فإنه موهوم غير متعين في ذاته، فإذا قُرِنَ ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام في الموهوم غير المتعين في الخارج ولا المحدد بنفسه، فصار تحديد الموهوم غير المتعين بذاته راجعا إذن لمرجع آخر معينٍ معلوم. ويلاحظ أن

(١) انظر: دستور العلماء، (٣/٢٢١-٢٢٢).

المرجع المعلوم لا يلزم أن يكون واحداً لا يتعدد، فلك أن تفرض أي متجدد معلوم مرجعا لتعيين المتجدد الموهوم غير المتعين في ذاته. فلا يوجد نقطة مرجعية واحدة للزمان تقاس إليها الأشياء عند المتكلمين. فلذلك صار مصدوقه نسبياً متغيراً.

وأما عند أرسطو، فقد قام بتحديد متجدد معلوم معين وجعله هو المرجع لإزاله الإبهام في غيرها من المتجددات التي تقاس إليه، فهو مرجع واحد إذن للزمان، وهو ما يسمىٰ بحركة الفلك الأطلس الأعظم، ولذلك يقال إن الزمان عند أرسطو هو: مقدار حركة الفلك الأطلس، فهو كمٌّ متصلٌ قائم بحركة الفلك المحدد المذكور. ولما كانت حركة الفلك متصلة صار الزمان متصلاً، فحركة الفلك ليست متألفة من حركات منفصلة متتالية، كما يميل إليه من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، وهم بعض الفلاسفة وجماهير المتكلمين، وهو عند أرسطو ليس عين الحركة كما قال به بعض الفلاسفة بل مقدارها، وهو كمٌّ لأنه يقبل الزيادة والنقصان. والتصور المشهور للزمان عند الفلاسفة هو ما قال به أرسطو.

وبناء علىٰ أن الزمان متصل عند القائلين بالهيولىٰ واتصال الحركة، فالآنات المتتالية التي يتركب منها موجودان في الزمان فرضاً وانتزاعاً، لا موجودان فيه حقيقة وخارجاً، وهو كمٌّ منفصل مركب من آناتٍ وجودية عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

وبناء علىٰ ما مضىٰ نستطيع أن نفهم الاختلاف الحاصل بين الباحثين في وجود الزمان خارجاً وعيناً، أو عدم ذلك، فبعض المذاهب قالت بأن ثبوت الزمان وهميّ، لا عينيٌّ، ومنهم من قال بل هو أمر موجود كما مضىٰ.

والزمان غير ثابت الأجزاء، ولا يراد بذلك أنه غير موجود، بل إنه غير قارّ الوجود بمعنىٰ أنه غير مجتمعة أجزاؤه في الوجود معـاً، كأجزاء الجسم مثلاً. ولا يكون الزمان قارَّ الذات سواء أكان الحركة أو مقدارها كما لا يخفىٰ[1].

هذا هو اختصار تعريف المكان عند المتقدمين، وسنرىٰ أن بعض هذه التعريفات استفاد منها بعض الفيزيائيين.

هناك مسألتان حول مفهوم المكان وحقيقته

١-هل هو مجرد أو محايث للمادة.

٢-هل المكان محدود أو غير محدود.

ومن الواضح أن **المسألة الأولىٰ** تشير إلىٰ البحوث الدقيقة حول تجرد المكان، وتصور حيثية وجود العالم في ضمن الفراغ، أو أن المكان مجرد تصور انتزاعي عن صفة نفسية للمادة وهذه الصفة النفسية هي التحيز، فنجرد مفهوم التحيز، ثم نفرض انتفاء المادة المتحيزة ونبقي صفتها بالفرض الذهني فقط.

وهذا يرجعنا إلىٰ التصور الأفلاطوني المجرد للمكان، وللزمان، والذي بنىٰ عليه نيوتن أصول تصوره للطبيعيات.

وقد كانت الفيزياء الكلاسيكية تعتمد علىٰ بعض المبادئ التي تبني عليها حلول المسائل، ويمكن أن تكون هذه المبادئ مقولات عامة تقيم عليها الفيزياء الكلاسيكية أركانها، وأهم هذه المبادئ:

---

(١) انظر: دستور العلماء، الأحمد نكري، (٢/١١٠).

أولاً-**الزمان والمكان مطلقان**: وهما الظرفان اللذان تقع فيهما الأحداث، ويتحركـ فيهما كل شيء، فالمكان يوجد كله مرة واحدة في ثبات وانتظار لانهائيّ، والزمان يتدفق في تساوٍ من الأزل إلىٰ الأبد، والأشياء جميعا بحسب طبيعتها تتحركـ في داخل المكان والزمان.

ثانيـاً: **الحركة نوعان**، مطلقة وتعني انتقال جسم من المكان المطلق إلىٰ جانب آخر منه، ونسبية، وتعني تغيير بُعد جسم ما عن جسم آخر أي بالنسبة إليه، والسكون كذلك نوعان، مطلق ويعني استمرار جسم في الجانب نفسه في المكان المطلق، ونسبي ويعني استمرار جسم علىٰ البعد نفسه من الجسم الآخر أي بالنسبة إليه.

ثالثا: **افتراض وجود الأثير**: تتطلب حركات الأجسام في المكان والزمان وسطا تقوم فيه، واقترح نيوتن الأثير وسطاً يتخلل كل شيء تماماً، ينقل التأثير بين الأبعاد الشاسعة، ويحمل الجسيمات ويفسّر الجاذبية.

هكذا تتألف الخطوط العامة للفيزياء الكلاسيكية، من أرضية ظروف المكان والزمان تتحركـ فيها المادة تدفعها قوىٰ يمكن صياغتها صياغة رياضية حاسمة، وبناء عليه بدا الكون آلة عملاقة لا تختلُّ حركات أجزائها، ولا تتدافع ولا تتناقض، وهنا تكمن جذور الحتمية المادية.

وقد ظهرت في العصر الحديث بعض الظواهر التي لم تستطع قوانين الفيزياء الكلاسيكية تفسيرها، وكذلك تبين عدم سلامة فرض وجود الأثير بعد إجراء بعض التجارب التي قام بها العلماء، وتبين عدم تمكن قوانين نيوتن عن تفسير بعض الظواهر الضوئية بناء علىٰ أن الضوء يتألف من دقائق

مادية. فأدىٰ ذلك كله إلىٰ ظهور نظريات جديدة تحاول استدراك ما قصرت عنه الفيزياء الكلاسيكية، وتم استبعاد وجود الأثير، وألغت المفهوم المطلق للزمان والمكان، وكان ذلك علىٰ يد ألبرت أينشتين (١٨٧٩-١٩٥٥م).

وقد كان يعتبر المكان وسطا مثاليا غير متداخل الأجزاء، وهو حاوٍ للأجسام المستقرة فيه، محيط بكل امتداد متناه، وهو متجانس الأقسام متشابه الخواص في جميع الجهات، متصل وغير محدود. وله عند المهندسين صفتان أخريان، وهي:

-أن له ثلاثة أبعاد، ومعنىٰ ذلك أنه لا يلتقي في نقطة واحدة من المكان إلا ثلاثة خطوط عمودية.

-وأن أجزاء المكان مطابقة بعضها لبعض بحيث يمكنك أن تنشئ فيه أشكالاً متشابهة علىٰ جميع المقاييس.

ولا سبيل إلىٰ إنكار هاتين الصفتين إلا في الهندسية اللاأقليدية التي تقرر أن للمكان عدداً غير محدود من الأبعاد.

وبالجمع بين الزمان والمكان في تصور مركب واحد يتولد منهما مفهوم جديد يطلق عليه الزمكان، وهو ذو أربعة أبعاد تؤلف متصلاً مكانياً-زمانياً، يرمز إليه بأربعة متغيرات، وهي الطول والعرض والعمق، ويضاف إليها الزمان، وهذه الأبعاد ضرورية لتحديد أي ظاهرة طبيعية، لأن الظاهرة الطبيعية لا تحدث في المكان وحدَه، بل في المكان والزمان معاً[1].

واقترح أينشتين أن سرعة الضوء ثابتة بغض النظر عن منبع الضوء،

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٤١٣/٢).

ولذلك استعملها كمرجع ثابت لقياس حركات الأجسام، وقال إن لكل مجموعة إحداثيات زمانها الخاص، وما لم نحدد مجموعة الإسناد التي حددنا الزمن بالنسبة إليها، فليس هناك أي معنىٰ لهذا التحديد، فلا يوجد زمان مطلق كما قال نيوتن، وتسلسل الحوادث ليس واحدا عند جميع المشاهدين، كما رفض أينشتين فكرة المكان المطلق، ورأىٰ أنَّ المكان ليس سوىٰ نظام للعلاقات بين الأجسام، وأنه لا يمكن تصوره خاليا من الأجسام. وقال إن الطبيعة تتألف ليس فقط من ثلاثة أبعاد مكانية، بل لا بد من إضافة البعد الزماني الرابع، لينتفي الكلام عن مكان مستقل أو زمان مستقل، وإنما هناك زمان-مكان، أو زمكان لتحديد موضع أي حادث. وصار الضوء يسير في خطوط منحنية لا مستقيمة، ويمكن التنبؤ بمقدار الانحناء إذا مرَّ الضوء بجانب مادة جاذبة كالشمس.

وكانت فيزياء نيوتن تقبل الآنية المطلقة بين الأحداث المتباعدة في المكان، أما الفيزياء النسبية، فقد فرضت حداً أقصىٰ علىٰ سرعات القوىٰ، واعتبرت أن وجود سرعة أقصىٰ يقتضي ألا يكون مفهوم الآنية بين الأجسام المتباعدة مطلقاً.

وكانت الأجسام في فيزياء نيوتن تسير في خطوط مستقيمة ما لم يؤثر عليها قوة ما، ولذلك صار دوران الكواكب حول الشمس بواسطة قوة الجاذبية، ولكن في النظرية النسبية لا توجد خطوط مستقيمة أبداً، وصارت حركة الكواكب منحنية حول الشمس تبعاً لطبيعة الفراغ حول الشمس، ولأن حركتها هكذا أسهل شيء تستطيع أن تفعله في ظروف كهذه، فلا تكون حركتها بتأثير الشمس، وهكذا تمَّ إلغاء مفهوم الجاذبية والقوة (العلة

والمعلول)[1].

تلخيص نظرات المحدثين في الزمان والمكان:

قام بعض الباحثين المعاصرين بتلخيص نظرات الفلاسفة والعلماء المحدثين في الزمان والمكان، وذلك بناء على النظر واقعية الزمان والمكان أو أنهما مجرد علاقتين ذاتيتين يستخلصهما الذهن من أحوال الأشياء الخارجية، وذلك على النحو التالي:

أولا: النظرية الواقعية

رأى ديكارت أن الزمان تعاقب آنات مستقل بعضها عن بعض، والمكان هو ماهية الأشياء ذاتها وجوهرها الماديّ، وامتداد المادة وتحيزها ليس عرضا طارئا عليها بل هو صورتها وماهيتها، فالمكان إذن جوهر وليس في الكون خلاء. وأما نيوتن فاعتبرهما واقعيين كديكارت ولكنه قال بوجود مكان مطلق لا علاقة له بالأشياء الخارجية ولا يتغير بتغيرها في حركتها، وكذلك عدَّ الزمان مطلقاً لا علاقة له بالأشياء الخارجية ويمرُّ مروراً منتظماً، فديمومة الأشياء تبقى كما هي سواء أسرعت الحركات أم أبطأت، ويمكن أن تبقى هي هي لو لم توجد الحركة.

ثانيا: النظرية المثالية

مالوا إلى أن الزمان والمكان علاقات ذهنية، فليبنتز مثلاً قال إن الامتداد لا يكون جوهراً، لأن الجوهر لا يقبل الانقسام بخلاف الامتداد،

---

(١) انظر ما ذكرناه في الفروقات بين الفيزياء الكلاسيكية والنسبية في كتاب كفاية الساعي.

وقال لو كان الزمان حقيقة مستقلة عن الأشياء الممتدة، لما استطعنا أن نفهم لماذا خلق الله الأشياء في مكان دون مكان آخر، وكذلك الزمان لتجانس أجزائهما، لكن هذه الصعوبات تزول إذا اعتبرناهما مجرد علاقة تظهر بين الأشياء الموجودة وتعاقباتها، وعليه فالله لم يخلق الخلق في الزمان والمكان، بل خلق العالم فصار الزمان والمكان نظامين وعلاقتين بين المخلوقات، فالمكان هو نظام الأشياء التي أمكنْ أن توجد معاً بدون تنافٍ، كما أن الزمان هو نظام التعاقبات الممكنة التي لا تناقض بينها.

وأما كانط فذهب إلىٰ أن الزمان والمكان ليسا حقيقتين مطلقتين، لترتب تناقضان لا حل لها، لأننا لا نستطيع عندئذ أن نفرض للعالم بداية في الزمان ولا نهاية في المكان، فلا نستطيع تصور اللحظة الحالية لو لم يكن للعالم بداية لما أمكن لسلسلة الحوادث أن تبلغ اللحظة الحالية، والتراجع إلىٰ ما لا نهاية له محالٌ، ولو كان له بداية لما استطعنا أن نمنع أنفسنا من التساؤل عماذا كان يحدث قبل حدوثه، وكذلك المكان، فلو كان متناهياً فلا نستطيع منع أنفسنا من التساؤل: ماذا يوجد وراء هذا المكان، فلا يمكن للزمان والمكان أو يكونا متناهيين ولا لامتناهيين، والمخرج الوحيد من هذا المأزق يتمثل في عدم اعتبارهما شيئين في ذاتهما، بل هما إطاران قبليان لإدراكنا وتصورنا للعالم الخارجي، لأننا لا يمكنن التجرد منهما مهما حاولنا، فهما ضروريان لفكرنا، وبالتالي فهما مثاليان لأنهما صورتان ذاتيتان لإدراكنا، ومتعاليان لأنهما شرطان قبليان كليان ضروريان لكل معرفة. فالمكان هو صورة الحس الخارجيّ لأنا ندرك العالم الخارجي في صورة المكان وفي صورة تعاقب لأحوالنا. ومع ذلك فهما حقيقتان تجريبيتان فليسا

مجرد مفهومين، فالمكان معطىٰ أوليٌّ سابق لكل تركيب، نحدسه حدساً، بل إن أجزاء المكان هي التي نحصل عليها بالتقسيم، وهي ليست مختلفة علىٰ غرار الأفراد التي يشملها المفهوم بل متجانسة، فالمكان في نظره حدس حسيٌّ خالص له خصائص المكان الإقليدي ذي الأبعاد الثلاثة.

ثالثا: النظرية النسبية

وأساسها التي قامت عليه هو نقد مفهوم المعية الذي كان يبدو له أنه يؤدي إلىٰ نسبية المعية، ومن هنا جاءت تسمية هذه النظرية. والواقع أن معرفة معية حادثتين لا تعني بالنسبة للفيزيائي وضع تعريف مجرد، بل إيجاد طريقة لملاحظة معية حادثتين بصفة تجريبية أي بواسطة القياس، فافترض أينشتين تجربة ينتج منها أن الحادثتين المتواقتتين بالنسبة لمرجع ما كسكة الحديد، هما غير متواقتتين بالنسبة إلىٰ القطار، والعكس أيضا صحيح، إذن فالتواقت نسبيٌّ وليس مطلقاً، ولكل جملة مقارنة زمانها الخاصّ، ولا معنىٰ لتحديد زمن حادثة من الحوادث إلا إذا تم تعيين جملة المقارنة التي تستعمل في قياس زمن الحادثة وتحديده.

ومن هنا صارت الفيزياء الحديثة تعد الزمان بعداً رابعا للمكان، لا أمرا مستقلا كما كان من قبلُ في نظر الفيزيائيين. وصار طول الجسم يتقلص في اتجاه حركته تقلصا مستقلا عن مادتها وصلابتها، لكن هذا التقلص ليس له قيمة مطلقة بل يمثل الطريقة المختلفة التي يحدد بها الملاحظون طرفي مسطرو مثلاً، لأن طول المسطرة هو المسافة بين الوضعيتين المتواقتتين لطرفيها، فإذا كان الملاحظات المتحركان حركة نسبية غير متفقين علىٰ

مفهوم المعية، فإنهما يختلفان في طول الأشياء، ذلك أن كلا منهما إن كان ماسكاً بمسطرة رأىٰ المسطرة التي يمسك بها الآخر أقصر من مسطرته، والواقع أن الحركة لم تغير المسطرتين المتساويتين في الطول بل كل ما في الأمر أن هذين الملاحظين غير متفقين علىٰ وضعية الطرفين، بحيث إن كل ملاحظ يقتطع زمانه ومكانه من الكون، وليس معنىٰ ذلك أنا نفقد ضمان الصدق في التقدير بل التقدير الصحيح هو الذي يقوم به الملاحظ الساكن بالنسبة إلىٰ الشيء الذي يلاحظه.

وانتقد الدكتور اليعقوبي هذه النظرية بأنها تستلزم بعض المحالات، والمصادرات التي لا برهان عليها، كثبات سرعة الضوء، وأنها أعلىٰ السرعات، وأيضا فالمعية التي اعتمدت عليها هي المعية المقيسة أي المعية الظاهرية لا المعية الطبيعية الموضوعية، وإلا ناقضت النظرية نفسَها، لأنها تنقض مبدأ ثبات سرعة الضوء الذي صادرت عليه من حيث إنها تتضمن تركيب سرعتي الضوء والملاحظ. وهي تنتهي من جهة أخرىٰ إلىٰ تناقض مطلق عندما تستنج أن لنفس الحادثة ديمومات واقعية عديدة في حين يمكننا أن نتصور لها ديمومات ظاهرية عديدة، وأن الحادثتين يمكن أن تكونا في آن واحد إذا ما نظرنا إلىٰ نظرية أينشتين من الناحية الرياضية، فلا يعود هناك انطباق بين جملتي الملاحظة، ولا بين الملاحظين، وعندئذ، يكون لكل جملته في المقارنة التي لا تصدق بالنسبة إلىٰ غيره، فلا يمكنه اعتماداً علىٰ جملته الخاصة أن يلاحظه نفس الشيء الذي يلاحظه غيره الذي يستعمل جملة مقارنة أخرىٰ، إذن فلا تصدق النسبية علىٰ المعية ذاتها، بل علىٰ قياس

المعية[1].

نظرية الزمان المجموعيّ (الزمان الجامد أو القارّ أو الزمان غير السيَّال) Block time theory

المعروف عن تصور الزمان أنه عَرَضٌ سَيَّالٌ، ومعنىٰ سَيَّاليتيه أن تحققه في الوجود سواء كان بذاته أو بمحايثته لغيره أمر يحدث شيئا بعد شيء، ولا يحدث دفعة واحدة، كالصوت الذي يحدث بخروج الحروف شيئا بعد شيء من فم المتكلم، لا دفعة، ولا بصورة مجموعية، بحيث يساوق وجودُ أوله آخرَه في التحقق. وهذه الرؤية للزمان تبنىٰ غالبا علىٰ أن هناك جزأ أصيلا من الزمان، وهو الحاضر، أما الماضي، فقد كان موجودا، والآن انعدم، لا تحقق له في الخارج، وأما المستقبل، فلم يوجد بعدُ. فالوجود للزمان يكون لحظة لحظة.

وفي الوقت نفسه قد يكون الزمان في هذه الحالة محايثا للمادة، بحيث لا يتصور له استقلال في الوجود عنها، وقد يكون مجردا عنها، قائما بنفسه، سواء كان قديما أو حادثـًا. وكل احتمال قالت به فلسفة من الفلسفات كما يعرفه المطلعون.

والذي كان مشهوراً في نظرية نيوتن الفيزيائية أنه بنىٰ تصوره للزمان علىٰ أنه مفارق أزليٌّ، ويقرب رأيه من رأي أفلاطون في تجرد الزمان وقدمه.

قال في المعجم الفلسفي: "ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لانهائيٌّ غير محدود، شبيه بالمكان، تجري فيه جميع الحوادث،

---

(١) راجع كتاب: الموجز في الفلسفة، د. محمود اليعقوبي ص٣٤٩-٣٥٤.

فيكون لكل منها تاريخ، ويكون هو نفسه مدركـًا بالعقل إدراكـًا غير منقسم، سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلىٰ ذلك نيوتون وكلارك، أو كان موجودا في الذهن فقط كما ذهب إليه ليبنتز وكانط، فمما قاله ليبنتز: الزمان تصور مثاليٌّ، ومما قاله كانط: إن الزمان صورة قبلية محيطة بالأشياء الحدسية، وإن المقادير المحدودة من الزمان ليست سوىٰ أجزاء لزمان لانهائيّ واحد، فكأن الزمان إطار محيط بالأشياء، إلا أنه ذو بعد واحد وهو الطول. وأكثر العلماء يرمزون إلىٰ الزمان بخط مستقيم غير محدود، كل نقطة من نقاطه مجانسة للأخرىٰ[1]" اهـ

وأما أينشتين فقد خالف المتقدمين فقال، بأن الزمان مع كونه محايثا للمادة ملازمـًا للحركة والتغير، بحيث لا يتصور وجوده بدونها، إلا أنه لا يتحقق تحققا سيالا علىٰ التدريج كما هو المشهور، بل تحققا مجموعيـًا، وبذلك يكون المستقبل والماضي لهما تحقق باعتبار من الاعتبارات القياسية النسبية، ولا نستطيع أن نقول إنهما متحققان الآن لأن الآن نفسه يرتبط تصوره بالمرجعية الزمانية الخاصة بنا.

فالنسبية تعمُّ حتىٰ نسبية المرجعية القياسية، فعندما نقول عن الزمان المستقبل موجود الآن، نضع خطا تحت كلمة الآن، فهذا بعرفنا المعهود يساوي أن المستقبل موجود معنا! وهذا موضع الاستغراب، فكيف يكون المستقبل معنا، ولكن المعنىٰ المراد ليس كذلك، لأن المعية هنا أيضا نسبية، والآنية نسبية أيضـًا، مما يزيد قدرتنا علىٰ تصور هذا المفهوم عسراً!

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٦٣٧/١)، [الزمان].

وهذا التصور للزمان لا ريب في كونه مفاجئا لكثير من القراء، يكاد يكون غير مفهوم ولا قدرة لنا علىٰ تصوره، ولذلك وصفه بعض الكُتّاب الذي حاوروا أينشتين أن التغير في العالم باعتبار هذه الرؤية يكاد يكون متوهما لا غير.

ولا بد هنا من التعرض للتصور الأينشتايني للمكان والزمان المحايثين للمادة، اللذين لا يتصور انفكاكهما عنها خلافا لنيوتن، واندماج الزمان والمكان في كل ممزوج اتحادي بطريقة يعسر فهمها إلا من خلال الرموز الرياضية. ويخطئ من يزعم أن تصور أينشتين للزمان المحايث المرتبط ارتباطا حقيقيا بالمتمكنات مساوٍ لتصور المتكلمين الذين قالوا إن الزمان نسبة بلحاظ الحركة أو التغير.

ولا بد هنا من الإشارة إلىٰ مسألة تتعلق بالزمان والمكان بناء علىٰ هذه النقطة، وهي هل ينتفي الزمان الماضي والمستقبل عندما نكون في الحاضر، أم إنَّ له وجوداً خاصاً لا يزال متحققا في حيثية ما؟

وهل الوجود المتحقق للحظة الحاضرة أم إن غيرها من اللحظات الزمانية ما زال لها تحقق!؟ وهو ما يسمىٰ Block Time Theory أي **نظرية الزمان القارّ**، ويمكن أن نشرحها بالصورة التالية علىٰ وجه التقريب:

إنَّ كل ما نسميه حاضراً وماضياً ومستقبلاً فهو متحقق في نفس الأمر دفعة واحدة وكل واحد له نظامه المرجعي الخاص به، ولا شيء منها بمعدوم خلافا للنظرية الأكثر شهرة وهي النظرية الحاضرية presentism التي تقول إن الحاضر هو الزمان الوحيد الموجود.

وتقرير الدليل كالتالي كما صاغه بعض الأصحاب:

حيث ثبت أن كل مشاهِد سواء تحرك أو سكن ومهما بلغت سرعة حركته أو اتجاهها يلحظ أن سرعة الضوء ثابتة c ودليل هذا هو التجارب العديدة المثبتة له مع أدلة أخرىٰ نظرية تفصيلها في علم الفيزياء

وحيث سلمت قاعدة النسبية وهي أن كل الأطر المرجعية أو الإسنادية inertial frames of reference متساوية، فقد وجب "نسبية المعية" relativity of simultaneity بين الأحداث بمعنىٰ أن الأحداث قد يراها شخص معا بينما يراها الآخر مترتبة ترتيبا ما ويراها الثالث مترتبة ترتيبا آخر وليس أحدهما بأولىٰ بمعرفة حقيقة الترتب أو المعية من الآخر.

وحيث كان مبنىٰ مخالف Block Time Theory نظرية الزمان القارّ أو الجامد هو أن المعية ثابتة مطلقة اذ أن المعية هي الآن والترتب هو الماضي والمستقبل، فالأشياء التي تحدث معا في هذه اللحظة هي كل الموجودات اذ كل ما وجد الآن موجود وكل ما لم يوجد الآن ليس موجودا بل هو ماض أو مستقبل.

وحيث وجب من نسبية المعية وجود ما لا يتناهىٰ من المعيات بحسب اختلاف الناظر وال frame of reference وهي متعارضة متضادة ولا سبيل فيزيائي للتفرقة بين هذه المعيات واختيار أحد ال frames، وجب استحالة تحديد "الآن" أو الحاضر من وسط هذه "الآنات" الكثيرة اللامتناهية.

وحيث استحال تحديد الآن صار الآن لا معنىٰ له وصار الأقرب أن الماضي والحاضر والمستقبل حاصل بالفعل.

وظاهر أن مبنىٰ كلامهم علىٰ أمرين:

الأمر الأول: صحة النظرية النسبية ودقة تمثيلها للعلاقات بين الأحداث في نفس الأمر.

الأمر الثاني: أن الأشياء إن بدا لنا من إطار إسنادٍ **frame of reference** معين أنها حدثت معاً، وقلنا: إن أحدها موجود حقيقة، وجب أن الثاني موجود حقيقة كذلك.

تصور بعض العرفاء والفلاسفة للزمان

التصور المذكور آنفاً قريب من تصور بعض العرفاء بأن العالم بالنسبة للإنسان كحبات السبحة التي لكل واحدة منها لون مختلف، بالنسبة للنملة الصغيرة، فالنملة عندما تمشي علىٰ كل سبحة لا ترىٰ إلا لون الحبة التي تشمي عليها، ولا تعرف أن الحبة الأخرىٰ موجودة إلا عندما ترتقي عليها، ولكن الإنسان الناظر علىٰ النملة والسبحة من أعلىٰ يرىٰ كل شيء دفعة واحدة. وقد أشار لهذا الاحتمال محمد مهدي النراقي صاحب اللمعات العرشية فقال في ص٣٠٦ فقد أورد سؤالا حاصله أن الزمان إن كان سيالاً فحضوره لله تعالىٰ أزلا إنما هو بحسب الشهود العلمي لا الخارجي، ولكن "لو فرض وجود الزمان بكليته أي بمجموع طوله وامتداده مع جميع ما يوجد في أجزائه موجوداً لكان الجميع موجودا عنده حاضرا لديه بحسب الشهود الخارجي، وأما إذا لم يكن موجوداً في الخارج، بل كان الموجود فيه

آنا واحدا، فلا يعقل حضور الجميع، إذ حضور الجميع ما لم يوجد عنده تعالىٰ، وهو في الأزل غير معقول، فالحوادث إذا لم تكن موجودة في الأزل فكيف يعقل حضورها عنده تعالىٰ في أوقاتها مع عدميتها أو عدمية الأوقات؟"، وأجاب: "أمثال تلك الشبهات إنما تتطرق في قلوب المسجونين في سجن الزمان والمحبوسين بقيود المواد والمكان، نظراً إلىٰ قياسهم المجرد المتعالي عن الزمانٰ المحيط به علىٰ الماديّ الزماني المحاط به، فإن من ألف بالزمان ووقع في حيطته وانتسب إليه بحيث بعضه بالنسبة إليه ماضٍ، وبعضه حال، وبعضه مستقبل، يتوهم أن كل موجود حاله بالنسبة إلىٰ الزمان كذلك، ولا يمكنه أن يعقل خلاف ذلك، أعني وجودَ موجودٍ متعالٍ عن الزمان محيط بكليته بحيث يكون كل جزء منه مع ما فيه من الحوادث حاضراً لديه موجوداً عنده، وأما قاطع البرهان وأنظار المجردين عن قيود المواد، وجلابيب الأبدان، فيقتضي كون المجرد خصوصاً صِرف الوجود المتعالي عن شوائب المادية متقدساً عن الانتساب إلىٰ الزمان ومحيطاً به، وكون جميعه بالنسبة إليه واحداً وحضوره بكليته ووجوده برمته عنده في الأزل" انتهىٰ. وكلامه يحتمل النظر، فتأمل.

تصور الزمان بحسب المشهور بين المتكلمين (الحاضرية الآنيَّةُ هي الحقيقة الواقعية) Presintism

هذا التصور الذي بيناه سابقا علىٰ حسب نظرية أينشتين وما يرجحه من طريقة فهمها، أو ما يحكىٰ عن بعض الصوفية، مخالف لما هو مشهور بين المتكلمين من أن الزمان المتحقق -علىٰ فرض وجوديته- هو الزمان الحاضر فقط، وأن الماضي قد انعدم، والمستقبل لم يوجد بعد.

قال الإمام العضد الإيجي في المواقف: "الزمان الحاضر موجود يعني أنه علىٰ تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا، وإلا لم يكن الزمان موجودا أصلا؛ لأنه أي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل، والماضي: ما كان حاضرا وصار منقضياً، والمستقبل: ما سيصير حاضرا وهو الآن المترقب، وإذا كان لا حاضر موجودا ولا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان أصلا.

وهو خلاف المفروض.

وأنه أي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم وإلا فأجزاؤه:

-إما معا، فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه؛ إذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا لليوم.

-وإما مترتبة، فيتقدم بعض أجزاء الحاضر علىٰ بعضه، فلا يكون الحاضر كله حاضرا، بل بعضه، هذا خلف!

وأيضا ننقل الكلام إلىٰ ذلك البعض الحاضر، فيجب الانتهاء إلىٰ حاضر غير منقسم، لامتناع انقسامه إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم، فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر، والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني؛ إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضيا كان أو مستقبلا إلا وهو حاضر حينا ما.

وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم، فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة، وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية، والمفروض أنه أي الزمان موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، لأنه أعني الزمان

من عوارضها، وينطبق عليها، وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من أجزاء لا تتجزأ، لأنها أي الحركة من عوارضه أي منطبقة عليه.

وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذ فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخر كذلك.

فظهر أنه لو كان الزمان موجودا، لكان الزمان الحاضر موجودا، ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ".

وهذا النصّ نجد نحوه في كتب الرازي وغيره من المتكلمين. وفيه يظهر الأساس الذي بنىٰ عليه من قال بالكم المنفصل في الزمان والمادة الموجودة في الخارج، وفي الحركة أيضاً.

المسألة الثالثة: الارتباط العليّ والمعلولي بين أجزاء العالم

هذه مسألة قديمة حديثة، وأظنُّ أنها لن تزال موضع البحث بين العلماء والمفكرين، وقد أثار هذه المسألة الأشاعرة بصورة واضحة حين أنكروا الترتب العليّ والمعلوليّ بين أجزاء العالم، وأبطلوا ذلك بأدلة عقلية، عن طريق التحليل للظواهر والعلاقات الخارجية، وحصلت مناقشات ومعارك فكرية عنيفة بين الفرق الإسلامية في هذا الصدد، وبينهم وبين الفلاسفة ومعهم ابن رشد الحفيد المناصر لفلسفة أرسطو من جهة أخرىٰ، واستمر ذلك مدة طويلة.

وأعاد طرح المسألة في الفلسفة الغربية ديفيد هيوم بتحليله المبني علىٰ التجريبية المحضة، منكرا أصل العلاقة العلية. وشنع المخالفون لما ذكره

الأشاعرة في هذا الرأي تشنيعا عظيما في مختلف القرون، إلىٰ أن تبين وجاهة احتمالية كبير لوجاهة نظرهم من جهة علمية محضة وذلك في الفيزياء الحديثة.

وفي العصر الحديث أعيد طرح هذه المسألة علىٰ أيدي بعض الفيزيائيين وفلاسفة العلم بعد ظهور بعض التجارب العلمية المعاصرة في فيزياء الكمّ ففتحوا الباب مرة أخرىٰ لنفي الحتمية والتلازمية الضرورية بين أجزاء هذا العالم، ومعلوم ما لهذا القول من الأثر العظيم في كثير من بحوث العلم الإلهيّ ومسائله.

رابعا: هل يُتَصوَّرُ وجودُ العالم على شكل آخر غير ما نراه عليه؟

وتحت هذا العنوان يتصور وجود عدة بحوث، نذكر منها بحثين اثنين في غاية الأهمية.

البحث الأول: الحتمية الذاتية وعدم الحتمية بلحاظ الاختيار

جرت الفلسفة القديمة القائمة على أن العلاقة بين الإله وبين العالم هي علاقة التعليل، واستلزم ذلك أنّ العالم المشاهَدَ لا يمكن أن يكون له صورة أخرىٰ ممكنة، لأنّ الإمكان مبنيٌّ علىٰ صدوره عن الواجب، وإذا كان الواجب قديما بسيطا، فلا يتحقق إلا إمكان هذه الصورة للعالم.

وهذا ما جرىٰ عليه الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ولا يتصور بناء علىٰ ذلك للكون صورة أخرىٰ، ولذلك فقد يعبر بعضهم عن هذه الفكرة بأنه ليس في الإمكان إلا ما كان، بمعنىٰ أن ما كان هو الواجب حصوله نتيجة لعلاقة الإيجاب بين الإله والعالم الصادر عنه، ولكن قد تقال هذه العبارة ويراد بها أمر آخر غير مبني علىٰ تلك الأصول، فيراد منها مثلا: أنه بعد تعلق إرادة الله تعالىٰ بهذا العالم علىٰ هذه الصورة، فلا يتصور وجود صورة أخرىٰ غيرها، وإن كان من الممكن لهذا العالم أن يوجده الله تعالىٰ علىٰ صورة أخرىٰ من حيث النظر للأمر في نفسه، وهذا أحد المحامل التي حملت عليها عبارة الإمام الغزالي التي ذكرها في كتاب التوكل في الإحياء وفي غيره كتبه كالأربعين.

قال الغزالي في الأربعين في أصول الدين في مبحث الرضا بالقضاء: "وههنا وجوه أربعة تتشعب عن محض المعرفة بكمال الجود والحكمة، وبكيفية ترتيب الأسباب المتوجهة إلىٰ المسببات، ومعرفة القضاء الأول

الذي هو كلمح البصر، ومعرفة القدر الذي هو سبب ظهور تفاصيل القضاء، وأنها رتبت علىٰ أكمل الوجوه وأحسنها، وليس في الإمكان أحسن منها وأكمل، ولو كان وادُّخر لكان بخلا لا جوداً، أو عجزا يناقض القدرة، وينطوي تحت ذلك معرفة سر القدر، وكما أن من أيقن ذلك لم ينطو ضميره إلا علىٰ الرضا بكل ما يجري من الله" انتهىٰ.

وقال الغزالي في أواخر (**بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل**)، في أوائل (**كتاب التوكل**) وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات من كتاب **إحياء علوم الدين**:

"بل كل ما خلقه الله تعالىٰ من السموات والأرض، إن رجعوا فيها البصر وطولوا فيها النظر، ما رأوا فيها من تفاوت ولا فطور، وكل ما قسم الله تعالىٰ بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه، وحقٌّ صرف لا ظلم فيه، بل هو علىٰ الترتيب الواجب الحق علىٰ ما ينبغي، وكما ينبغي بالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلا أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل، **ولو كان وادَّخَرَه مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلا يناقض الجود، وظلما يناقض العدل، ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الإلهية**، بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الآخرة، وكل نقص في الآخرة بالإضافة إلىٰ شخص، فهو نعيم بالإضافة إلىٰ غيره، إذ لولا الليل لما عرف قدر النهار، ولولا المرض لما تنعم الأصحاء بالصحة، ولولا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة، وكما أن فداء أرواح الإنس بأرواح البهائم وتسليطهم علىٰ ذبحها ليس بظلم، بل تقديم الكامل علىٰ الناقص عين العدل، فكذلك

تفخيم النعم علىٰ سكان الجنان بتعظيم العقوبة علىٰ أهل النيران، وفداء أهل الإيمان بأهل الكفران عين العدل وما لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولولا خلق البهائم لما ظهر شرف الإنس؛ فإن الكمال والنقص يظهر بالإضافة، فمقتضىٰ الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعا.

وكما أن قطع اليد إذا تآكلت إبقاء علىٰ الروح عدل، لأنه فداء كامل بناقص، فكذلك الأمر في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا والآخرة، فكل ذلك عدل لا جور فيه، وحقٌّ لا لعب فيه.

وهذا الآن بحر آخر عظيم العمق واسع الأطراف مضطرب الأمواج قريب في السعة من بحر التوحيد، فيه غرق طوائف من القاصرين ولم يعلموا أن ذلك غامض لا يعقله إلا العالمون، ووراء هذا البحر سرُّ القدر الذي تحير فيه الأكثرون، ومنع من إفشاء سرِّه المكاشفون.

والحاصل: أن الخير والشر مقضيٌّ به، وقد كان ما قضىٰ به واجبَ الحصول بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه وأمره".

ومن الواضح أن النظرة الأولىٰ تنبني علىٰ أصول مخالفة بالضرورة للنظرة الثانية.

قال ابن عجيبة معلقا علىٰ ما ذهب إليه الغزاليّ في إيقاظ الهمم في شرح الحكم: "وقال بعضهم: ليس في الإمكان أبدع مما كان، أي: باعتبار العلم والمشيئة، لا باعتبار القدرة، فالمراد بما كان القدر والقضاء السابق، فما كونته القدرة وأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع منه من حيث تعلق العلم القديم، فلا يمكن تخلفه، وإن كان العقل يجوز أن يخلق الله تعالىٰ أبدع منه،

والقدرة صالحة. ولكن لما سبق به العلم ونفذ به القضاء لم يكن أبدع منه.

أو تقول: ليس في عالم الإمكان أبدع مما كان فيما ظهر في عالم الإمكان، وهو عالم الشهادة، إلا ما كان في عالم الغيب من المعاني القديمة، ولم يظهر أبدع منه، ولن يظهر أبداً، فافهم، فالكلام صحيح على هذا الوجه. والله تعالىٰ أعلم" انتهىٰ.

ومن الواضح أن آخر كلام الغزالي يشهد لهذا التأويل، مع ما فيما قبله من إشكالٍ لدرجة أن بعضهم احتمل عدم ثبوت نسبة هذا الكلام للغزالي لأنه مخالف لما قرره في بعض كتبه.

وبعضهم نفىٰ صدور هذا الكلام عن الغزالي نظرا لما وجده مما يخالفه في كتبه الأخرىٰ!

وقال بعضهم: ليس في الإمكان أبدع مما كان، **أي: ليس في الإمكان أبدع حكمة من هذا العالم يحكم بها عقلنا، بخلاف ما استأثر الله تعالىٰ بعلمه.**

وقال بعضهم: أي: ليس في الإمكان أبدع مما كان لأنه لو كان لما ادَّخَرَه الله تعالىٰ، فإنه لا يصدر عن الكامل إلا كامل، وقد تجد في أوائل كلام الغزالي ما يشير لهذا! فتدبر[1].

وهذا معنىٰ فيه إشكال كما لا يخفىٰ لاعتماده في ظاهره علىٰ التعليل علىٰ الله تعالىٰ، أو علىٰ إيجاب الصلاح بل الأصلح، وكل ذلك قد تمَّ الرد

---

(١) وقد ألف غير واحد من العلماء في تفسير هذه الكلمة، وبعضهم ردّ على الغزالي بناء على ما يوهمه ظاهرها، وبعضهم أولها بما وجده في أواخر كلامه، وقد توسع الزبيدي في شرحه على الإحياء في ذكر تأويلات هذه الكلمة.

عليه في علم الكلام، وبينه الغزالي وغيره من علماء أهل السنة.

ويقرب من ذلك ما ذكره الفيلسوف الألماني ليبنتز من مقولة: إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وقد وقع في هذه الدعوىٰ نقاش طويل الذيل في زمانه وما بعده إلىٰ العصر الذي نحن فيه، وصار كثير من الفلاسفة الغربيين يرفضون مقولة عدم إمكان تصور عالم أبدع من هذا العالم من حيث الإمكان الأصليّ.

وقد ناقش الفيلسوف المسيحي المدافع عن وجود الله ضد الملاحدة في الغرب في هذا الزمان أعني ألفن بلانتنجا هذه المقولة وقال: إنها متناقضة منطقيا، فلا يمكن من حيث المنطق الإمكانيّ القول: إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، فمقولة أفضل العوالم تنقض كونها ممكنة.

وهذا النقاش الدقيق لا ينافي وجود نزاع في تحقق الإتقان الواقعيّ الذي عليه هذا العالم، والبحث من هذه الجهة له علاقة بدليل حسن الصنعة والإتقان كما لا يخفىٰ.

ولذلك نجد بعض المعارضين لدليل الإتقان يزعمون أن بعض أعضاء الحيوانات ومنها الإنسان بلا فائدة ولا تنفع الإنسان، يستدلون بذلك علىٰ نظرية التطور، ويعارضهم المعارضون فلا يسلمون أي دعوىٰ لهم من هذا الباب، ويثبتون لهم أن كل ما يزعمونه بلا فائدة فله فائدة عظيمة خفيت علىٰ أنظارهم، وهذا المجال لا يزال معترك النظر والفكر بين الفريقين حتىٰ الآن، وهو بحث ومعترك في غاية الدقة ويحتاج الخوض فيه إلىٰ اطلاع واسع في علوم الكونيات والأحياء.

البحث الثاني: نظريات إمكان تعدد العوالم

إمكان تعدد العوالم مبني علىٰ إمكان تعدد هيئات العالم في نفسه، وبعد ذلك فإما أن يحال ترجيح وجوده علىٰ غيره أو علىٰ نفسه، وهذه المسألة تبحث غالبا في الفلسفة الحديثة وفلسفة الفيزياء تحت عنوان العوالم المتعددة multiverse، وهي مبنية علىٰ أصول فلسفية يمكن تلخيصها علىٰ النحو التالي:

-إن قيل بأن العلاقة بين واجب الوجود والعالم علاقة العلية والمعلولية، يلزم عدم إمكان وجود العالم علىٰ صورة أخرىٰ غير الحاصلة.

-وإن قيل بأن الله فاعل مختار لا يجب عليه شيء من الصلاح والأصلح، فيلزم إمكان وجود العالم علىٰ صورة أخرىٰ غير ما هو عليه.

-وإن قيل بالاختيار مع وجوب الأصلح علىٰ الله تعالىٰ بناء علىٰ التحسين والتقبيح العقليين قد يلزم عدم إمكان وجود العالم علىٰ صورة أخرىٰ، فيشترك هذا القائل ولو بالنتيجة مع الفلاسفة الذين يبنون علىٰ العلية.

وقد يقول قائل بأن العالم ما دام ممكناً، فسيوجد مهما كان عدد صوره الممكنة، فإن كانت الصور الممكنة لا نهاية لها، فالموجود بالفعل لا نهاية له من العوالم، وبعضهم قد يخصص الموجود بالفعل ببعض الصور. فعلىٰ الأول الذي لا يحدد عدد الصور يلزم وجود عوالم غير متناهية العدد بالفعل في الخارج، من دون حاجة لبناء القول علىٰ وجود الفاعل المختار أو علىٰ واجب الوجود المرجح للممكن، وهذا القول مبني علىٰ الوجود الاتفاقي أو العشوائية. وقد وصل الأمر ببعض العلماء في الفيزياء النظرية من

المعاصرين إلىٰ أن يقول إن كل ما أمكن رياضيا فهو موجود بالفعل، كما قرره ماكس تيجمارك Max Tegmark العالم السويدي، وبنىٰ علىٰ ذلك أن هناك عوالم لا نهاية لها متحققة في الخارج بالفعل، وأن عالمنا هو واحد من تلك العوالم الممكنة المتحققة بالفعل، ولا يقدح عدمُ شعورنا بها في كونها متحققة، ويظهر أنه لم يفترض هذا الفرض إلا ليفرَّ من حدوث العالم الشخصي المشاهد الذي لو وقف الباحث عنده للزمه الإقرار بوجود مسبِّبٍ له.

وهذه النظرية مجرد فرض رياضيٍّ محض لا دليل عليه ولا برهان، وإن صدر من أعلام في الرياضيات والفيزياء النظرية، وليس كل ممكن موجوداً، وهذا يخالف القاعدة العقلية المقررة القائلة بأن رجحان الممكن لا يكون لذاته، بل لا بد له من مرجح غيره، وهو في حقيقته قول بقدم العالم، لكن بعد تعريف العالم بأنه كل ما أمكن وجوده من العوالم، لا مجرد هذا العالم المشاهد بعضه بالحس. فيكون الواجب الوجود هو الكل المؤلف من جميع هذه العوالم التي كل واحد منها ممكن، وهذا يقود إلىٰ القول بأن المجموع من الممكنات واجب الوجود، وهو ظاهر السخافة.

وهذا المذهب قريب مما قرره بعض الصوفية الذين يعتقدون أن الله تعالىٰ يتجلىٰ بأحكام الممكنات، وأن ظهوره بذلك مستمر منذ الأزل ولن يزال كذلك، وأنه لجوده ورحمته لا بد أن يظهر بصورة كل ما هو قابل ليكون موجودا، ولا يوجبون أن يكون ذلك دفعة، بل لا بأس أن يكون علىٰ التدريج وشيئا بعد شيء.

خامسا: هل يتصور أن يكون الجسم قديما؟

هذه من المسائل التي بحثها المتكلمون في باب الأجسام، وتدور من بعض جهاتها علىٰ دراسة الصفات والخصائص التي يتصف بها الجسم، وبناء علىٰ معرفتها يتم تفحص حال الجسم وإمكان وجوده في القدم أو قديماً، أي أن يكون وجوده لا أولَ له! وقد اتفق المتكلمون خلافا للفلاسفة علىٰ أن الأجسام لا يمكن أن تكون قديمة، واحتجوا بأنها تتصف بصفات حادثة، وما كان كذلك يستحيل وجوده أزلاً، ولأنها مركبة، والتركيب من علامات الاحتياج المستلزم للحدوث لتوقفه علىٰ الفاعل، ومع انتفاء التعليل يجب الحدوث في حال الإيجاد، فهي تحتاج إلىٰ مخصص يرجح جانب الوجود لها علىٰ العدم. وأيضا بناء علىٰ أن واجب الوجود الواحد لا يمكن أن يكون فاعلا بالعلة، ولو كان فاعلا للأجسام بالعلة لأمكن قدم الجسم، مع أن باب التعليل المباشر منسد ما بين الواجب والأجسام، فلا بدّ من وسائط علىٰ ما قرره الفلاسفة، ولا بدّ من رابط بين القديم والحادث في حال اعتقاد التعليل، فلا يمكن للعلة القديمة الواحدة البسيطة أن ينتج عنها موجود مركب متخصص ببعض الجهات التي تجوز عليه كما يجوز عليه غيرها من الجهات والأوصاف والأحوال.

فلكل ذلك: **الحدوث واجب للعالم في حال وجوده.**

ولذلك حصل ما يشبه الإجماع بينهم علىٰ أن العالم الجسماني إن كان موجودا، وهو موجود، فهو حادث لا محالة، ويستحيل قدمه، ويستحيل قدم مادته. فالحكم بالقدم علىٰ العالم واجه بين المتكلمين حالة عنيفة من الرفض، لا لوازع ديني فقط كما يتوهم بعض الباحثين، بل لأن دراسة

الموضوع في نفسه أي العالم، كما ألمحنا سابقا، ينتج بالضرورة أنه لا يمكن أن يكون موجودا إلا إذا كان حادثاً.

وهذا الموقف هو الموقف الذي تؤيده بعض النظريات العلمية الطبيعية الحديثة، أعني بها نظرية الانفجار العظيم، التي تدلُّ بصورة واضحة علىٰ ضرورة كون العالم حادثا، وعلىٰ أن المدة التي مكث في الوجود فيها محدودة لها أول ولها بداية لم يكن قبله شيء لا مكان ولا زمان، لأنَّ المكان والزمان محايثان لهذا الوجود الجسماني، فصار أغلب الباحثين في هذا الزمان يقرون بحدوث العالم موافقين للمتكلمين، وإن كان أغلب الفلاسفة السابقين يقولون بقدم العالم أو أصل مادته مهما كانت حقيقتها.

نظرية الانفجار العظيم

كان أينشتين يزعم أن الكون في حالة ثبوت وسكون وأن خصائصه لا تقبل التغير، ولكن ذلك تم إبطاله بناء علىٰ ملاحظة تمدد الكون.

وقد تمَّ تأسيس نظرية الانفجار العظيم علىٰ يدي العالم الروسي ألكسندر فريدمان والبلجيكي جورج لوماتر، ونجح فريدمان في حل المعادلات النظريّة النسبيّة مُستنتجاً فكرة تمدّد الكون عام ١٩٢٢، وعلىٰ أساس هذه الفكرة وضع ماتر نظريته عام ١٩٢٧ حول تمدد الكون.

أكدّ العالم الفلكي الأميركي إدوين هابل عام ١٩٢٩ دعمه وتأييده لفكرة لوماتر، عندما أثبت وجود مجرّات أخرىٰ تتباعد بمسافة فاصلة بين الأرض وبينها وبسرعة متناسبة، وكان هذا الأساس الأول الذي بُنيّت عليه نظرية فريدمان لوماتر التي أُطلق عليها لاحقاً (نظرية الانفجار العظيم).

قام لوماتر في عام ١٩٣١ في تقديم فكرة ثانية سمّاها "الذرة البدائية" وتقول: "إن بداية الكون كان منكمشًا في نقطة واحدة، وحدث الانفجار باللحظة الأولىٰ مما جعل الكون يبدأ في التمدد"، وهذه النظرية طرحت لأول مرة فرضية أن يكون للكون بداية.

عمل غامو علىٰ إضافة الحرارة كعنصر إضافي لنموذج لوماتر، ليُثبّت أن الكون في لحظة الانفجار لم يكن بارداً، كما خمّن لوماتر ولا يحتوي علىٰ أي مادة نعرفها، وشبهه بالحساء البدائي الذي لا تتضح مكوناته ويسبح بوسط حراري عالٍ جداً، غير أن غامو وقف عاجزاً أمام إيجاد جواب لسؤال واحد حيّره وهو: ما هي كيفية تشكّل العناصر الكيميائية الأثقل من عنصر الليثيوم؟

هنا ظهر فراد هويل عالم الكونيات الإنجليزي من أهم مؤسسي نظرية (الحالة) الكونيّة، وقد وجد فرصته لإثبات نظريته الذي شكك في عام ١٩٥٠ بتصريح إذاعي له بنظريات لوماتر وغامو، مُستهزئًا بالانفجار العظيم أو Big Bang الاسم الذي اشتهرت به فيما بعد.

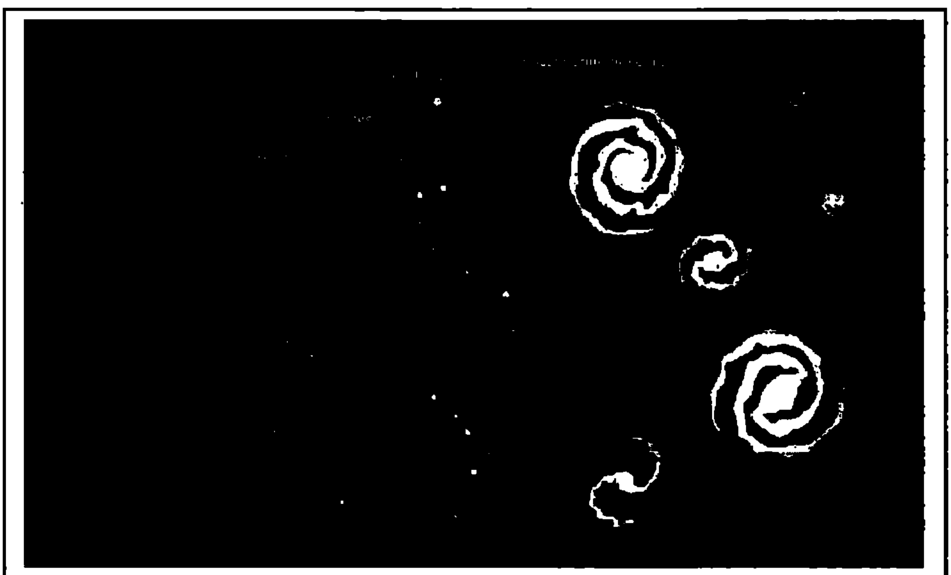
واصل غامو إثبات نظريته حول هبوط درجات الحرارة مع تمدّد الكون التي نجحت الفوتونات في التحرّر من المادة بينما كان عمر الكون (٣٠٠) ألف سنة، مُفترضـًا إشعاع الخلفية الكونية الميكروي لا زال يتردّد في الفضاء الكوني وقدرة رصده، وقد أثبت ذلك بالصدفة عام ١٩٦٥م، لتكون نظرية غامو حجر الأساس الثالث لنظرية الانفجار العظيم.

أكدّت الاكتشافات الفلكية المتعددة حديثا صدق نظرية غامو، الأكثر

قبولاً في تحليل نشأة الكون وتطوّره بين العلماء والباحثين.

وصف جورج غامو مبدأ التخليق النووي الأول بعد أقل من مائة ثانية لتشكيل نواة عناصر خفيفة مثل الهيليوم والليثيوم، فأول ذرات تكونّت من عمر الكون بعد (٣٨٠) ألف سنة، حينما نزلت الحرارة إلىٰ ٣٠٠٠ كلفن وتضاءلت طاقة الفوتونات المسؤولة عن التحول، بدون تثبيت الإلكترونات حول النواة الذريّة، وذلك بسبب قوة وضخامة التصادم وعملية التثبيت مكنّت إلكترونات الفوتونات الكون بأن يُصبح شفافاً بعد التحرر من المادة.

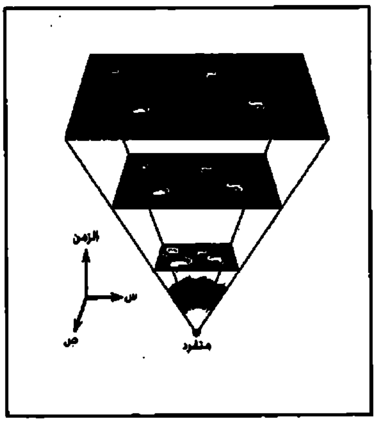
بقيت النظرية بدون أي بحث وتأكيدات لغاية عام ١٩٤٨، فقد نجح أحد طلاب فريدمان اسمه جورج غامو بإيجاد تفسير لكيفية حصول التخليق الابتدائي النووي في اللحظات الكونية الأولىٰ، وتكوّن نواة العناصر



الكيميائية الخفيفة مثل الليثيوم والهيليوم[1].

وخلاصة نظرية الانفجار العظيم:

أن العالم الذي نعيش فيه الآن له درجة حرارة منخفضة وكثافة منخفضة نسبياً، وطريقة تركبه وتشكله محكومة بقوىٰ الجاذبية، ولأن الكون ما زال يتمدد وتتناقص حرارته، فهذا يعني أنه في الماضي كانت حرارته أعلىٰ، وحجمه أقل. فلو رجعنا إلىٰ الوراء قبل تشكل المجرات، والنجوم، لرأينا أنه كان يتألف من إلكترونات سالبة وأيونات موجبة، وكانت القوة الكهرومغناطيسية مهمة جداً في تحديد شكل الكون. وقبل ذلك الزمان كانت الحرارة أعلىٰ بدرجة بحيث إن التصادمات بين الأيونات تتسبب في فقدان نيوكليونات، وكان العالم يتألف من إلكترونات، وبروتونات، ونيوترونات مع الإشعاعات الهائلة. وكانت القوة الكهرومغناطيسية مهمة في تعيين كيفية تطور الكون، وفي فترات قبل ذلك كانت القوىٰ الضعيفة تلعب دورا مهماً أيضاً.



ولو رجعنا إلىٰ الوراء أيضا لرأينا الكون يتألف من كواركات وليبتونات، ولأننا لم نرَ قطُّ كواركا مفرداً فلا نستطيع تصور ما كان عليه الكون حينئذ، وهذا الزمان الذي لا نستطيع توقع ما يجري قبل يسمىٰ بزمان

---

(١) انظر:

http://weziwezi.com/تعريف-نظرية-الإنفجار-العظيم/

بلانك، ويساوي $١٠^{-٤٣}$ ث، Planck time، وقبل هذا الزمان لا تفيدنا نظرية الكم ولا الجاذبية في التعرف علىٰ ما كان يحصل حينئذ، كما لا تفيدنا أيٌّ من النظريات التي نعرفها الآن"[١].

وهناك اتفاق عامٌّ علىٰ أن عمر الكون لا يتعدىٰ $13.7X10^{10}$ سنة. بقيمة غلط ١٪ زيادة أو نقصاً"[٢].

وتوجد تفاصيل وشواهد وأدلة علىٰ هذه النظرية، لا داعي لذكرها هنا، وهي مذكورة في كتب الفيزياء الحديثة، وكتب خاصة عن نظرية الانفجار العظيم، يمكن لمن رغب النظر فيها وقراءتها.

وهذه النظرية تثبت وجود بداية لهذا الكون، وأن له عمراً محدودا لم يكن قبله شيئاً، وتبين أيضا أن الزمان والمكان وجدا مع وجود الكون، لا أن الكون وجد في ظرف الزمان والمكان، وهذا مقارب تماماً لما يقرره المتكلمون من أن الله تعالىٰ أحدثَ هذا العالم، ولم يكن قبله شيئا مذكوراً، وأنه لم يحدث من عالم آخر، كما يزعمه بعضهم، ولا من مادة سابقة، وأن الزمان والمكان مخلوقات مع الكون لا قبله.

ولم يعد أكثر العلماء المعاصرين يلتفتون إلىٰ النظريات السابقة التي كانت تقرر قدمَ الكون، فقد أصبح حدوثه ظاهراً.

ولما كان الحدوث دالا بوضوح علىٰ أن هناك سببا نتج عنه هذا

---

(١) انظر:

Modern Physics, 3rd edition, By: Kenneth Krane, John Willey & Sons, INC, P.503.

(٢) Modern Physics, p: 513.

العالم، وقد حاول بعض العلماء الذين يرفضون الخضوع لمقتضيات العقل السليم أن يفترضوا أسبابا ونظريات أخرىٰ تغنيهم عن اللجوء إلىٰ فرض وجود خالق يدلُّ عليه حدوث العالم المشاهد، فشرع بعضهم يزعم أنه لخروج شيء من العدم لا يلزم وجود خالق أو فاعل، فإن الكواركات تخرج من العدم وحدَها طفرةً بدون مسبب.

وبعضهم قال: إن هذا العالم وإن ثبت أنه موجود منذ فترة معينة، إلا أن هذا لا يستلزم عدم وجود عالم آخر قبله، ويقولون إنه ربما كانت هناك عوالم كل واحد منها قبل الآخر لا إلىٰ بداية، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة لافتراض وجود خالق خلق هذه العوالم، بل ربما يكفي فيها الخروج الاتفاقي من العدم إلىٰ الوجود، وأن سلسلة الحدوث المستمر هذه لازمة، لا تحتاج لتفسير، وافترض بعضهم نظريات أخرىٰ.

ومن الظاهر أن ذلك كله مجرد نظريات لا دليل قائم عليها، ولا تقوىٰ علىٰ معارضة ما ثبت من حدوث العالم. وأن العاقل لا يمكن أنْ يطمئن إليها لتفسير هذه العوالم التي تبرز إلىٰ الوجود علىٰ حسب زعمهم.

المبحث الخامس

الإلهيات

إن البحوث الواقعة في الإلهيات من أشد البحوث مساساً بأصول الدين، ولذلك تجد التنازع فيها على أشده، والآراء الواقعة محل حساسية وتأثير خطيرين. وما نذكر هنا إلا عينات وأمثلة، يتبين منها اللبيب ما وراءها من البحوث العميقة والأفكار الدقيقة التي يحسن بالجادين الاهتمام بها.

وسنطرح فيما يأتي بعض المسائل التي اشتد فيها التنازع والبحث في كل من الكلام والفلسفة.

١-إمكانية البرهنة على وجود الله تعالى

أكثر المتكلمين والفلاسفة المتقدمين علىٰ أن العقل يمكنه الاستدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ بأدلة قطعية، وشواهد كثيرة، ولم يحدث في هذه المسألة خلاف شديد بينهم، مع اختلافهم في الطرائق الدالة عليه وطريقة تقريرها وتوجيهها والحجج التي تتوقف عليها. وبعض المتفلسفة من الدهريين المتقدمين، والماديين المتأخرين أعلنوا رأيهم بعدم إمكان دلالة العقل علىٰ وجود الله، بل زاد بعضهم بأن العقل يدل علىٰ عدم وجود الله تعالىٰ! ولم يأتوا ببرهان علىٰ دعواهم. وبعضهم مالَ إلىٰ أن العقل يتوقف في هذا المبحث الخطير لعدم قدرته علىٰ إثبات أحد الطرفين، وزعم أنه لا يصح أن ينسب للعقل دليل علىٰ الإثبات ولا دليل علىٰ النفي.

وقد اشتهر بين المتكلمين إيراد قول المهندسين من الفرق الهندية ومن وافقهم أنه لا يمكن البرهان علىٰ وجود الله تعالىٰ برهانا قطعيا، لأن العقل لا يمكن أن يقطع فيما وراء الطبيعيات والعدديات والهندسيات، فكل ما يمكن قوله هو الحكم بالأولىٰ والأخلق.

وعرض الإمام عضد الدين الإيجي مذهبهم في المواقف فذكر أنهم يقولون إن النظر يفيد: "العلم في الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط، دون الإلهيات فإنها بعيدة عن الأذهان جدا، والغايةُ القصوىٰ فيها الظن والأخذُ بالأحرىٰ والأخلق بذاته تعالىٰ وصفاته وأفعاله.

واحتجوا علىٰ ذلك بوجهين:

الأول: الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر، ولا بالنظر: إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري، كما ذهب إليه جمعٌ، وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب، ولا تركيب في الحقائق الإلهية، أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه، والتصديقُ بها فرع التصور، فامتنع التصديق أيضا".

وقد ناقش المتكلمون هذه الدعوىٰ وأقاموا الحجج علىٰ خلاف هذا المذهب. ومما ذكروه رَدّاً عليهم: "قلنا: لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا، لجواز أن يخلق الله تعالىٰ فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلىٰ كنه حقائقها فإنه غير ممتنع؛ وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلىٰ كنه الملزوم أمرا كليا.

وان سلم أنها لا تتصور بالكنه أصلا، فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما، وهو حاصل بلا شبهة.

ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظنِّ، لأنه أيضا تصديق متفرع علىٰ التصور، فيجب أن لا يكون حاصلا في الإلهيات، فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا[1]".

ومن الظاهر أنهم يتكلمون عن الأمر في نفسه وأنه لا يمكننا أن نعلمه، ولا يمكن أن تحصل لنا صوره ولا علم به كما هو، وعارضهم المتكلمون في جزمهم بذلك، وبينوا أنه إن كان قليلاً وغير مطرد، فلا يمكن الجزم بامتناعه كما يقولون. والجواب الأظهر عن مذهبهم هو ما ذكره في القسم

(١) انظر شرح المواقف، المقصد الثالث، مبحث إفادة النظر للعلم، ومناقشة المخالفين وذكر الآراء المختلفة فيه.

الثاني من كلامه، وحاصله أن النظر لا يتوقف على معرفة الأشياء بالكنه، بل يكفي معرفتها بوجه ما، وهذا القدر حاصل بالضرورة، فما زعموه من امتناع العلم بالإلهيات باطل. والقسم الثالث من كلامه يرد عليهم باللازم، فيلزمهم في الظن بما ألزمونا به في العلم كما هو ظاهر. وليس المقصود ههنا مناقشة رأيهم، بل مجرد ذكره والإشارة إليه بما ينبه الباحثين على ضرورة إعادة النظر في مباحث الكلام والتعمق فيه لما فيها من آراء جليلة وبحوث دقيقة.

وممن وافق المهندسين في أغلب هذه المقولة من الفلاسفة الغربيين إيمانويل كانط في زعمه أن العقل المحض لا يمكن أن يقيم البرهان على وجود الله تعالى ولا على حدوث العالم وقدمه ولا على وجود النفس، فهذه من الأمور التي يفضي النظر العقلي فيها إلى الإثبات والنفي على السوية، وتبعه في ذلك كثير من الناس.

ويترتب على ذلك أن المقولة الكبرى في الأديان وهي وجود الله مقولة غير مبرهنة، بل مجرد دعوى بلا برهان، ولذلك صار كثير من الملاحدة والمنكرين لوجود الإله يرفعون موقف كانط في وجه كل من يدعو إلى دينه زاعما أنه الحق.

وأنتج ذلك اتجاهات فلسفية معاصرة تقول بكفاية الاعتقاد الجازم للتدين، وبعض الفلاسفة الغربيين المشهورين مثل ألفين بلانتنغا بناء على ذلك قال ما حاصله: إنه لا خوف من ضعف الأدلة العقلية على الأصول الدينية، لأن المعارف الدينية تقوم على ما يشبه المعارف الحسية أو الوجدانية التي لا تعتمد على استدلال أصلاً، واكتفى بتسويغ الاعتقاد بلا

بناء على دليل عقليّ، مع أن الأمر الأهم ليس في تصحيح وجود الاعتقاد بدون دليل، فهو مبحث انتهى المتكلمون منه قديماً، كما هو معلوم في مسألة المقلد، بل في إمكانية دعوى صحة الاعتقاد بمعنى مطابقته لنفس الأمر، لا صحته بمعنى إمكان حصوله في نفس المعتقِد.

وقد وافقهم في ذلك بعض المفكرين المسلمين المعاصرين من بلاد المغرب، فأعلنوا عدم وجود برهان على وجود الله، واعتمدوا على بعض النظريات الرياضية القائلة بعدم إمكان وجود برهان تام في منظومة ما، كما في نظرية عدم التمام لكيرت غودل Kurt Godel (١٩٠٦-١٩٧٨) الرياضي الشهير النمساوي الأصل الأمريكي الجنسية، وحاصل نظريته أنه في أي منظومة فلا يمكن وجود برهان على جميع معطياتها، غاية الأمر أن تكون متسقة فيما بينها غير متناقضة أما البرهان التام فغير ممكن، فإذا أمكن البرهنة على بعض المسائل فيه، فلا يمكننا البرهنة على جميع مقدماتها، والممكن فقط افتراض صحتها لا البرهان عليها، وستبقى هناك في أي نظام رياضي مسائل لا يمكن البرهنة عليها، وسيبقى أي نظام رياضي ناقصا غير قادر على البرهان عليها، وهذا صحيح في أي نظام رياضي وسيبقى صحيحاً في المستقبل، وكلما أتينا ببرهان على بعض المقدمات فيه أو على بعض أجزاء النظام، فستظهر لنا أجزاء أخرى غير مبرهنة، وهكذا لا إلى نهاية.

وكأن كلامه هذا يرجع إلى ما قرره بعض المناطقة القدماء المعترضين على إفادة النظر للعلم، بأنه يفضي إلى التسلسل، أو إلى الدور، لأن كل دليل لا بد من أن يرجع إلى مقدمات سابقة عليه لا إلى أول، أو إلى نفس المقدمات الأولى. وأجيبوا بأن التصورات والتصديقات، بعضها ضرورية

وبعضها نظريّ، ولا بد من الرجوع إلىٰ البداهة أو إلىٰ الحس والتجربة، أما التسلسل والدور فهما محالان قطعاً، وكذلك طريقة النظر ترجع إلىٰ البداهة، ولا تستمر في الرجوع إلىٰ الوراء لا إلىٰ بداية، والبداهة ليست مساوية للمسلمات، بل هي واضحة بذاتها، وإن لم نقل بثبوت البديهيات لوضوحها الذاتي بدون الحاجة إلىٰ نظر، بطل البرهان كلياً.

ونذكر فيما يأتي أهمّ الأدلة علىٰ وجود الله:

الدليل الأول: الأدلة الكونية

وهي مجموعة من الأدلة وليست دليلاً واحداً، يجمعها النظر في الكون للانتقال منه إلىٰ إثبات وجود الله، باختلاف طرق النظر وجهاته، ومن هذه الأدلة دليل الإمكان، ودليل الحدوث، ودليل التخصيص وغيرها. وهذه الأدلة عموما من أقوىٰ الأدلة في تاريخ الفكر العقلي، ولم تزل كذلك حتىٰ هذا العصر. وهي تدور علىٰ أصلين:

الأصل الأول: إمكان العالم يدل على وجود فاعل له

يدور علىٰ إثبات إمكان العالم، بملاحظة أحواله من افتقاره وتركبه ومحدوديته المكانية والزمانية وجواز صور كثيرة عليه مع تعينه علىٰ صورة منها وعدم كفاية تراكم الاحتمالات العشوائية لتعين هذا الوجود المنتظم الملاحظ دقة تركبه...الخ، ثم الانتقال من إثبات إمكانه، وعدم وجوبه في نفسه إلىٰ احتياجه إلىٰ فاعل يفعله ما دام موجوداً، فالممكن لا يوجد وحدَه ولا يوجد بلا مرجحٍ خارج عن ذاته، والمصادفة ممنوعة لا دليل عليها، بل هي أمر محال حال افتراض العدم المحض، وكل ما هو مفعول فاعل فهو

فقير إليه، وهذا الفاعل هو الإله الواجب الوجود.

وهذه أصول طريقة الإمكان، وقد بينت تفاصيل هذه الطريقة مع تفصيل طرق العلماء المختلفين من المتقدمين والمتأخرين في تقريرها بصور شتىٰ في كتاب **(الأدلة العقلية علىٰ وجود الله)**.

الأصل الثاني: حدوث العالم يدل على وجود فاعل له

وحاصلها الانتقال من النظر في العالم، إلىٰ إثبات حدوثه، وكل حادث بحاجة إلىٰ محدث لاستحالة حدوث شيء من العدم بنفسه بلا مرجح، لاستحالة الاتفاق والمصادفة. وتدور هذه الطريقة علىٰ أربع طرق:

الطريقة الأولى: طريق الإثبات

وحاصلها، أن العالم مؤلف من جواهر وأعراض، وأن الجواهر لا تخلو من أعراض، والأعراض حادثة، ولما كانت الجواهر ملازمة في الوجود للأعراض، وكانت تلك حادثة، فالجواهر حادثة مثلها، لأن ما لا يسبق وجودُه الحادثَ، بل يكون دائما متساوقا معه، فهو حادث مثله. ولا يرد علىٰ هذه الطريقة القوية إلا افتراض إمكان التسلسل لا إلىٰ أول، ولذلك لا بدّ من إبطال التسلسل، وقد أتىٰ العلماء فيها بأدلة برهنوا علىٰ بطلان اللانهاية الخارجية، سواء كانت مجتمعة الأجزاء أو لا. ولذلك نرىٰ أن بحث اللانهاية من أهم الأبحاث في إثبات وجود الله تعالىٰ.

الطريقة الثانية: طريق الإبطال

لو فرضنا قدم الجواهر والأعراض. فلا تخلو الجواهر إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً.

وبغض النظر عن إحالة بعض هذه الاحتمالات، فأي حال فرضناه فلا بدّ له من مرجح يرجحه علىٰ مقابله، لأن الجواهر متساوية في حقيقتها، فلا تستلزم لذاتها وضعا دون غيره، ويترتب علىٰ ذلك لزوم احتياج تلك الجواهر إلىٰ مرجح يرجح لها أحد هذه الحالات علىٰ الأخرىٰ.

وكذلك من جهة أخرىٰ لما لم تخلُ هذه الجواهر من تلك الأحوال، وكانت هذه الأحوال حادثة بالضرورة، كانت الجواهر حادث لعدم خلوها عن الحادث.

الطريقة الثالثة: جامعة للإثبات والإبطال

وتبنىٰ علىٰ ملاحظة حدوث الإنسان، وتقلبه في الأطوار، وأنَّ هذا التبدل ليس لذاته، ولا لأبويه فعل فيه، ولا الطبيعة لأن فعل الطبيعة لا يتغير ولا يتبدل، فيلزم فاعل مرجح صانع قديم غير الإنسان. ويكون الإنسان في هذه الحالة مثالاً لإجراء هذا الدليل، وليس جزءا من أجزائه.

الطريقة الرابعة: طريق التخصيص

وحاصلها: أن العالم حاصل علىٰ صورة معينة، وحجم معين، وشكل خاصٍّ، مع جواز غيره من الأشكال والأحجام والصور، فحقيقة العالم وأجرامه قابلة لصور شتىٰ، بالضرورة، لتماثلها في ذواتها، ولعدم اقتضائها لذاتها هذه الصورة الخاصة. فإذا علمنا ذلك علمنا أن هناك من خصَّصه بهذه الصورة الخاصة والشكل والحجم المعين، ولا بدَّ أن يكون هذا المخصص غير العالم، ولا بد أن يكون غير مشابه له، وإلا انطبق عليه ما انطبق علىٰ العالم. وهذا المخصِّصُ هو الإله الفاعل المختار. وقد اشتهر نسبة هذه الطريقة للإمام الجويني في كتابه النظامية.

الدليل الثاني: دليل النظام وحسن الصنعة

وهو ما صار يدعىٰ في عصرنا بدليل المعايرة الدقيقة fine tuning argument، وقد اشتهر كثيرا في عصرنا بعدما تم الكشف عنه من دقائق الصنعة الكونية واشتمال الوجود الملاحظ علىٰ دقة هائلة يبعد في النظر الأول أن تكون حاصلة نتيجة للاتفاق والمصادفة فقط.

وأصل هذه الطريقة يبنىٰ علىٰ ملاحظة الظواهر الكونية، من جهة الإتقان والتناسب بينها وبين غيرها من الظواهر، وذلك كحركة الكوكب، وبعده عن الشمس، ومقدار الحرارة الصادرة عن الشمس علىٰ الأرض، وما يحتاجه الإنسان من الحرارة والضوء...الخ، ليقال بعد ذلك:

إن هذه الظاهرة فيها إتقان ملاحظ، ويستحيل أن يكون السبب في ذلك الإتقان والتناسب مجرد العبثية والجزاف والاتفاق، أو ما يسميه بعضهم بالمصادفة، لأن المصادفة إن أنتجت ظاهرة حسنة، فإنها لا تطرد، ولا تستمر علىٰ النحو الذي نراه، ويستحيل أن تكون مجرد القوىٰ الطبيعية هي السبب في ذلك لأنها تفعل فعلها علىٰ نحو واحد، أما اطرادها وتآلفها مع غيرها من الظواهر لتحيلها وحدة واحدة علىٰ النحو الذي نشاهده كثيراً، فغير ممكن عقلاً. وكذلك يستحيل أن يقال إن نفس تلك الظاهرة أرادت عن اختيار أن تكون متناسقة مع غيرها لأننا نعلم أنه لا عقل لها ولا اختيار، ودعوىٰ ذلك سخافة، فلم يبقَ إلا أن يكون الفاعل لهذه الأحوال والتناسبات صانعاً غير هذه الظواهر المرئية. ومما يزيد في طمأنينتنا لهذه النتيجة أن نلاحظ عدداً أكبر من هذه الظواهر المتناسبة في الكون، وكلما ازداد العدد وازدادت دقة

الترتيب والتنظيم بين المظاهر المشاهدة، نرىٰ أن اليقين بوجود هذا الفاعل المختار يزداد، حتىٰ تتلاشىٰ أمامه جميع الاحتمالات الأخرىٰ.

وقد ألف الغربيون في هذا العصر كثيرا من الكتب لتوضيح هذا الدليل المؤثر في النفس، كما ألف فيه المتكلمون والفلاسفة القدماء، ولكن ازدادت قيمته في زماننا لما تم اكتشافه من القوانين العلمية والصور الجزئية التي تنبي عن فاعل مختار حكيم. بحيث نرىٰ أن بعض الملاحدة المشهورين (مثل أنتوني فلو) انحاز إلىٰ الإيمان بوجود إله خالق لهذا الكون بناء علىٰ تعمقه في هذا الدليل. وصار كثير من العلماء يستعملون الاكتشافات الكونية والفلكية والبيولوجية والطبيعية...الخ شواهد علىٰ ثبوت هذه الطريقة من التفكير. وإذا انضم إلىٰ ذلك كله أن العالم حادث لم يكن ثم كان، وأن مدة وجوده وفترة دوامه لا تكفي لإنشاء كل هذه المظاهر الكونية المحكمة في الأبعاد العظيمة والدقيقة، فإن قوة الدليل تزداد أضعافا مضاعفة أكثر مما لو افترضنا أن الكون قديم أمامه زمان لا نهاية له لإنجاز ذلك بناء علىٰ قوانين المصادفة أو الطبيعة العمياء.

الدليل الثالث: الدليل الأنطولوجي (الوجوديّ)

وهو غير مشهور عند المتكلمين، بل يمكننا أن نقول إنه مرفوض عندهم، وقد كان له شهرة هائلة عند الغربيين منذ العصور الأولىٰ للآباء المسيحيين حتىٰ هذا الزمان.

وأكثر من قال بهذا الدليل هم الفلاسفة المسيحيون، وعلىٰ رأسهم أوغسطين، وتبعه كثيرون من المتقدمين والمتأخرين.

وحاصل الدليل: أن فكرة الموجود الكامل الذي لا نقص فيه، والذي

لا أعظم منه، ما دامت موجودة في فكرنا، فهي أعظم دليل على لزوم تحققها في الخارج، لأنها لو لم تكن متحققة خارجاً، لما كانت هذه الفكرة دالة على أعظم موجود. وبعضهم قال: إنه إذا لم يوجد الإله، فالكائن الذي له جميع الكمالات ينقصه كمالٌ، أي الوجود، ولكن قولنا إن الكائن الذي له جميع الكمالات ينقصه كمال، تناقض وخلف من القول، إذن الإله الذي له جميع الكمالات موجود. ومال ديكارت إلى أن فكرتنا الكاملة عن الإله لا بدّ أن يكون مصدرها موجود كامل هو الله نفسه، لأننا غير كاملين، فيستحيل أن نوجد ونخترع فكرة كاملة. وهذا كلام ركيك، لأن أصل فكرتنا عن الله تعالى غير كاملة، لعدم إحاطتنا بكمالات الله، غاية ما نعرفه أنه كامل، ولكنا لا نحيط بكمالاته، ومجرد هذا القدر من المفهوم لا نسلم أنه غير مقدور لنا.

ولا ننسى أن نشير إلى اعتراض إيمانويل كانط على هذا الدليل، من جهة أن الوجود ليس محمولا حقيقيا، بمعنى أنه لا يحمل على الماهية كما تحمل عليها ذاتياتها أو عرضياتها العارضة عليها، وبالتالي لا يصح أن يقال إننا لا نتصور الكائن الكامل إلا إذا فرضنا وجوده. ولا قياس بين هذا وبين قولنا إن المثلث له أضلاع ثلاثة، لأن المثلث لا يكون هو هو إلا بأضلاع ثلاثة، بخلاف الكائن الكامل فيمكننا تصوره كاملا، ثم نفرضه غير موجود، ولا تناقض هنا. وهذا النقد متوافق مع ما قرره المتكلمون والفلاسفة الأقدمون من أن الوجود ليس داخلا في الماهية دخول الجزء، وبالتالي إذا نسب الوجود إلى ماهية فينبغي أن يكون لدليل خارج عن عين الماهية.

ومن الظاهر أن الانتقال من المفهوم الكامل الذي في الذهن إلى دعوى وجود هذا الموجود الكامل في الخارج لمجرد إمكان تصوره وتعقله، فيه ما

فيه. ولذلك كثرت الانتقادات علىٰ هذا الدليل الشهير. ولا يزال كثير من الناس مغرمين به. ولكننا لم نجد فلاسفة الإسلام فضلا عن متكلميهم يقولون به علىٰ النحو الذي قال به الغربيون.

هذه هي أهم الأدلة التي تتداولها بحوث النظار من الفلاسفة المتكلمين، وتوجد مجموعات أخرىٰ من الأدلة التي كثر الاختلاف عليها، نذكر بعضها:

دليل الأخلاق:

واشتهر نسبته إلىٰ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، والحقيقة أنه لما توصل في بحوثه في العقل المحض إلىٰ أنه لا يمكن إثبات واجب الوجود بمجرد العقل، وهذا يقدح في أصل الإيمان بالإله مطلقا، لجأ إلىٰ طريقة عملية تعتمد الأخلاق لتبرير الإيمان بالله، فقرر أن المجتمع الإنسانيّ لكي يصل إلىٰ كمالاته اللائقة لا بدّ أن يعتمد الأخلاق معياراً في أحكامه وتعاملاته، وإلا غاص في الظلم والخراب، ولكن الأخلاق لا يمكن قيامها في نفس الإنسان إلا إذا افترضنا وجود الله تعالىٰ، فصار وجود الله ضروريا لقيام الأخلاق. فوجب الإيمان بالله.

ومن الواضح أن هذه طريقة عملية لتبرير الإيمان بالله تعالىٰ، لا لإثباته أصلاً موجوداً في الخارج. وهذه الطريقة مجرد تسويغ أخلاقيّ للإيمان لا برهان علىٰ وجود المؤمن به.

ولذلك فلا تصمد هذه الطريقة أمام النقد الجاد، ولا يمكنها أن تقوم أمام من يجوز قيام الأخلاق بدون الاحتياج إلىٰ الله تعالىٰ، كمن يحيل الأخلاق إلىٰ التحسين العقلي مثلاً، أو إلىٰ الضرورات الاجتماعية، أو إلىٰ

أديان لا تؤمن بالإله علىٰ النحو الذي يقرره كانط، كالأديان الشرقية البوذية والجانتية، فأهلها اشتهروا بالأخلاق ولكنهم لم يقيموا أخلاقهم علىٰ الإيمان بالإله بالمفهوم المعروف.

وبعض المنظرين لهذا الدليل يقولون إن الأخلاق الموضوعية أي التي لها حقيقة خارجية إذا ثبتت، وهي ثابتة، فلا يمكن أن تثبت إلا إذا كان السبب في وجودها هو الله تعالىٰ، وما دامت ثابتة فالله تعالىٰ موجود، لأنه لا يمكن تفسير وجودها الخارجي إلا بوجود الله تعالىٰ. فالشرط العقلي لوجودها هو وجود الله تعالىٰ.

ولا بد من ملاحظة وجود الفارق بين هذه الطريقة وبين قول من قال من الأحناف والمعتزلة بأنه يجب الإيمان بالله تعالىٰ لأنا نلاحظ أن بعض الظالمين في الحياة الدنيا لا ينالون حظهم من العقاب، فلا بدَّ من وجود حياة أخرىٰ يعاقبون فيها، وكذلك الذين فعلوا الحسنات، نرىٰ كثيرا منهم لا يثابون عليها في الدنيا، فلزم ثوابهم في حياة أخرىٰ، ولذلك لا بد من إثبات وجود الله. فهذه الطريقة قائمة علىٰ إثبات التحسين والتقبيح العقليين، بشرط إثبات وجود الله تعالىٰ بطريق آخر غير الأخلاق، وحاصلها أننا نثبت أولاً وجود الله، ثم نثبت أنه يلتزم التحسين والتقبيح العقليين، ثم نسوق ما قرروه مبنيا علىٰ هذه المقدمات، وذلك مخالف للطريقة الكانطية.

رهان باسكال:

وقد اشتهرت نسبته إلىٰ باسكال من فلاسفة أوروبا في القرن السابع عشر، بينما نجده بصورة ظاهرة جلية عند الغزالي وعند الإمام الرازي، وبتقرير أقوىٰ مما عند باسكال.

والعالم الفرنسي بليز باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢م) اتبع طريقة أخرىٰ في تسويغ الإيمان بالله تعالىٰ، ولا نستطيع أن نقول إنها طريقة برهانية بل هي طريقة عملية لبيان جدوىٰ الإيمان بالله، لعل المؤمن بعد ذلك يتحول إيمانه العملي إلىٰ إيمان حقيقي تابع لمعرفته اللاحقة نتيجة اتباعه التعاليم الدينية التي سيكون لها سبب كبير في تعميق معرفته بالله.

وحاصل الطريقة أن الإنسان إذا وازن حياته، وأعماله، فقال، إما أن يكون هناك آخرة وإما ألا يكون هناك آخرة. فإذا كانت الآخرة حقاً والإله موجودا، فإن لم أعمل بمقتضىٰ تعاليمه فإنني سأخسر خسرانا كبيرا حياتي الآخرة الأبدية، ولكني إذا عملت في حياتي الدنيوية بمقتضىٰ تعاليمه الدينية، فإذا خسرت شيئا من أهوائي وشهواتي في حياتي الدنيوية نتيجة التزامي بالأعمال الدينية والأوامر التي تمنعني عن بعض شهواتي، فإنني سأفوز فوزا عظيما في آخرتي الباقية الخالدة، فالعاقل قد يخسر خيرا قليلا فانيا في مقابل الفوز بالخير الكثير الباقي. وبذلك تكون الموازنة العملية النفعية الراجعة للإنسان في صالح كفة العمل بالدين واتباع أموره، وهذه طريقة عملية لإقناع الناس برجحان اتباع الأديان لمن لم تكفهم الأدلة العقلية علىٰ وجوده.

كلام الغزالي والرازي في هذه الطريقة

ذكر الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) هذه الطريقة من ترجيح الإيمان علىٰ الكفران في كتاب إحياء علوم الدين بتفصيل وإحكام أكثر مما ذكره باسكال، وقد أوردت طريقته وكلامه كاملاً في كتاب الأدلة العقلية علىٰ وجود الله تعالىٰ، ص٤١٢ وما بعدها، وهي طريقة لطيفة منيفة، ونذكر هنا نصا عزيزاً آخر للإمام الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ) في كتابه المطالب العالية

يوضح فيه أيضا هذه الطريقة بتقرير آخر، وينقلها عن بعض العقلاء الذين سمعها منهم.

قال الرازي في (١/ ٢٧٢): "الطائفة الثالثة من طوائف أهل العالم، الذين حصلت لهم عقول كاملة وأفهام صحيحة، إلا أنهم لم يشتغلوا بطلب العلوم الدقيقة، ولقد سمعت من هذا الجنس من الناس عبارات صحيحة دالة علىٰ إثبات الإله لهذا العالم.

فالطريق الأول: قالٰ بعضهم رعاية الاحتياط في كل شيء أولىٰ من إهمال الاحتياط، فنقول: القول بإثبات الإله المختار أقرب إلىٰ الاحتياط من القول بنفيه، فكانٰ الذهاب إلىٰ هذا القول أولىٰ، أما بيان أنه أحوط، فتقريره أن نقول: هذا العالم إما ان يكون له إله، وإما ألا يكون، فإن لم يكن، كان القول بإثباته مضراً، فثبت أن القول بإله العالم أقرب إلىٰ الاحتياط، ثم نقول: إله العالم إما أن يكون فاعلا مختارا، أو لا يكون، فإن لم يكن فاعلا مختارا، كان إثبات الفاعل المختار غير مضر، أما إنْ كان فاعلا مختارا كان نفيه مضراً؛ فكان إثبات الفاعل المختار أبعد عن الضرر وأقرب إلىٰ الاحتياط.

ثم نقول: هذا الإله الفاعل المختار، إما أن يقال إنه كلف العباد، وأمرهم ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها، وإما أن يقال: إنه ليس كذلك، فإن لم يكن كذلك، لم يلزم من القول بكونه آمرا ناهيا ضرر، وإن كان كذلك كان إنكار كونه آمرا ناهيا أعظم المضار. فثبت بما ذكرناه أن الاعتراف بأن لهذا العالم إلها، وأن ذلك الإله فاعل مختار، وأنه آمر ناهٍ أبعد عن الخوف وأقرب إلىٰ الاحتياط، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون المصير إلىٰ هذا المذهب والاعتقاد أحوط. لأن عند استيلاء الخوف الشديد، يكون

الأخذ بالجانب الأحوط متعينا".

ومع وضوح تقرير هذه الطريقة منذ القدم، أي قبل باسكال، إلا أنَّنا نرىٰ أن أهل العصر يحرصون جدا علىٰ نسبتها إلىٰ باسكال، وهذا أمر مطرد في كثير من المسائل الفلسفية والعقلية.

ومما مرَّ نجد أن هناك تفاعلا واشتراكا كبيرا بين البحوث الفلسفية والبحوث الكلامية، وما يزال المجال مفتوحا للباحثين لكي يكتشفوا كثيراً من التفاصيل التي ما زالت مخفية خصوصا في بحوث المتكلمين.

٢-دعوى عدم إمكانية فهم الدين

وهنا تظهر إشكالية المذاهب التأويلية الحديثة، مع ما تثيره من إمكانية تعدد الفهم حتىٰ في الأصول المتعلقة بالرسالة والألوهية والأحكام القطعية، كما يظهر أثر ذلك في فلسفة التعددية الدينية التي ظهرت علىٰ يد جون هيك الإنجليزي.

بل تزعم أيضا عدم إمكانية معرفة الأصيل والفرعي من الدين، وهو ما ادعاه بعض الذي قاموا بتطبيق هذه الأصول الفلسفية علىٰ الإسلام، كما يظهر في أعمال محمد أركون الفرنسي الجزائري الأصل، وعبد الكريم سروش الإيراني في نظريته قبض وبسط، وبسط التجربة النبوية التي بحث فيها: ما أقل ما يمكن اعتباره أصلا من أصول الدين؟ بما لا يبقي تمييزا بين دين ودين، وهو أساس مذهب التعددية الفلسفية المشار إليها.

وهذه الإشكالية تتعلق بعلمَي أصول الفقه وعلم الكلام معـاً، كما لا يخفىٰ، بل كثير من تفريعاتها ودعاويها تتعلق بعلم الفقه أيضا.

ويمكن أن تندرج دعوىٰ تاريخية الدين في ضمن هذا المجال، حيث يزعم أصحابها أن فهم الدين، ودلالة الألفاظ تتحدد بمحددات تاريخية وظرفية لا يجوز تعميمها لأنها في نفسها متغيرة، بناء علىٰ أن التاريخ من أجزاء الدلالة لا من متعلَّقاتها ومدلولاتها، وبناء علىٰ أن مدلولات الألفاظ مشخصة في ضمن الزمان والمكان المعينين، يعني أن الزمان والمكان والظرف المعين أسباب في تعيين المعاني لألفاظها بحيث تصير المعاني تابعة لهذه الظروف الخاصة التي لا يمكن أن تتكرر واقعيا، وبالتالي لا يصح تعميم المعاني المفهومة من الألفاظ علىٰ غير هذه الظروف والأزمان، وحمل الألفاظ العامة علىٰ بعض المصاديق بدل حملها علىٰ كل ما يمكن أن تحمل عليه تقييد لها بدون دليل وتحكم لا يصحُّ، ولذلك لا يجوز تعميمهما لأن الموجود في الخارج ليس إلا الجزئي، وهذا ما يسميه المفسرون القدماء بمغالطة حمل الألفاظ علىٰ أفرادها لا علىٰ معانيها العامة أو الكلية، وهو مذموم في علم التفسير، وهو من باب التحجير علىٰ النصّ بحمله علىٰ بعض جزيئاته لا علىٰ معانيه الصادقة عليها وعلىٰ غيرها من الجزئيات، بل ما يفعله أصحاب هذه النظريات أكثر توغلا في الخطأ، وهذا المسلك للعلمانيين يتيح أمامهم فرصةَ إعادة صناعة مفاهيم دينية جديدة تتعارض مع الأصول التي كانت مقررة عند المتقدمين، ولا يبقي ذلك للدين معنىٰ إن كان بلا قيد ولا رابط.

٣-بين علم الكلام وفلسفة الدين عند الغرب

كثير من مسائل الكلام التي يبحث فيها في أحكام الصفات الإلهية موجودة في فلسفة الدين في الفلسفة المعاصرة، فنجد الكلام هناك علىٰ صفة

الوجود والعلم، والقدرة والإرادة، والفعل الإلهي، والقدر والجبر، ووجوب الحسن على الله تعالى أو عدم وجوبه، ومفهوم الحسن والقبح ومنشأهما، وإمكان البعث والعدالة التي فيه من الثواب والعقاب، وحدوث العالم، والأدلة على وجود الله، والبحث في النفس والروح وحقيقة الإنسان، والنبوات، والوحي وإمكانه أو عدم إمكانه، واللغة الدينية وإمكانية فهمها، وإمكانية التعبير اللغوي عن المعاني الإلهية...الخ، فضلا عن الكلام عن مدى فاعلية الله تعالى في الكون وحدودها.

وفي فلسفة الدين يبحث مفهوم الاعتقاد، والفرق بينه وبين العلم، والطرق التي يتحصل بها الاعتقاد، وفي إمكانية فهم اللغة الدينية، وطرائق ذلك، وإمكانية التعبير عن المفاهيم الدينية، وإمكانية الاستدلال على وجود الله تعالى، وتحليل الأدلة على ذلك، ومفهوم الوحي، والنبوة وإمكانهما، والمشاكل والإيرادات التي ترد على ذلك كله، ويبحث في صفات الله وأحكامها، وقدرته وإرادته، وما يتعلق بذلك من حرية العباد ومسؤوليتهم عن الأفعال....الخ، وفي الحقيقة فإن معظم مباحث علم الكلام تبحث في فلسفة الدين، وإن كانت الغاية في كل منهما مختلفة.

ولذلك فإنه يوجد اشتراك كبير بين هذين العلمين في مجالات البحث، والمنهجية والمسائل، ومن المهم للمتكلم الاطلاع على ما تقرره أبحاث الفلسفة والفلاسفة وإن اختلفت مذاهبهم، والعكس أيضا صحيح، فإنا كثيرا ما رأينا بعض الفلاسفة المتأخرين يبحثون مسائل بذل المتكلمون جهدا عظيما فيها، ولكنهم لم يطلعوا على بحوثهم، فابتدأوا البحث من البداية، وهذا يتسبب في ضياع الجهد وإنكار البحوث العظيمة التي قام بها هؤلاء.

٤ـ أفعال الله

فعل الله وعلاقته بحرية الإنسان وأفعاله

إن الكلام في أفعال الإله وصفاته يجرُّ من جهة أو أخرىٰ إلىٰ الكلام في حرية الإنسان، كما يجرُّ إليه طبيعة تصور الوجود وطبيعة العلاقات الرابطة بين أجزائه، ولذلك فمن غير المستغرب أن بنىٰ بعض المفكرين الكشف عن هذه المسألة علىٰ معرفتهم بالصفات الإلهية. وهذه المسألة من أخطر المسائل التي عرضت علىٰ الجنس البشري، ولن تزال.

وقد ثار النزاع فيها بين القدرية القدماء الذين أنكروا علمَ الله تعالىٰ ظنا منهم أنهم لا يمكنهم تصحيح التكليف ومسؤولية البشر عن أفعالهم إذا قيل بأن الله تعالىٰ عالم بالأشياء قبل وجودها، فقالوا: "لا قدر والأمر أُنُف". وقد تبين للمتكلمين والفلاسفة حتىٰ المعاصرين منهم بعد مناقشات متطاولة أن هذا القول غير صحيح، وأبطلوا مذهب القدرية القدماء بإظهار أن علم الله تعالىٰ لا يستلزم عدم مسؤولية العباد عن أفعالهم، وصار هذا هو المذهب السائد في الفلسفة الغربية في بحوثهم في فلسفة الدين. مع أن بعضهم اقترح أيضا إبطال القول بعلم الله المحيط للخروج من هذه المعضلة، وهو عين الحلّ الذي مشىٰ عليه القدرية القدماء! وبعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين اقترحوا أن الله يعلم بعض أنواع الموجود كالأمور الكلية ولا يتعلق علمه بجزئياتها إلا علىٰ نحو كليّ، لأنه لا يصح تعلق علمه بالجزئيات لتغيرها المستلزم في نظرهم تغير علمه وتجدده، أو لاستحالة العلم بها لدىٰ

بعضهم لعدم وجود علاقة العلية والمعلولية بينها لكونها اختيارية وبين الإله، فهو ليس علةً لها ليصح علمُه بها.

ولم يستطع المعتزلة الدفاع عن القدرية في هذه المسألة، بل ردوا عليهم فيها، ولذلك قال أكثرهم بعالمية الله تعالىٰ بأفعال العباد قبل وجودها، كما يعلم غيرها من الممكنات، ولكنهم وافقوا القدرية في أن العباد خالقون لأفعالهم بالقدرة التي أودعها الله فيهم، وبنوا قولهم بحرية الإنسان واختياره علىٰ ضرورة كونه خالقا لأفعاله، وهي المسألة التي اضطربت فيها الآراء وكثرت فيها المناقشات والردود بين الأطراف المختلفة، فزعم المعتزلة ومن وافقهم أن المصحح لاختيار الإنسان هو كونه خالقا لأفعاله، وإن أبطلنا كونه كذلك، فلا يصحُّ تكليفه ولا توجيه الأمر والنهي إليه.

وخالفَهُم في ذلك أهلُ السنة ومعهم بعض الفرق والعلماء أيضا، فقالوا إن كون الإنسان مكلفا لا يتوقف علىٰ كونه خالقا، بل فاعلاً، والفاعلية أعمُّ من الخالقية، فقد تتحقق في الإنسان علىٰ غير ما تتحققُ في الإله، ففاعلية الإله بالخلق، وفاعلية الإنسان بالكسب، ولذلك فلا علاقة تستوجب أن يكون الإنسان خالقا لكي يكون مكلفا أو حراً في اختيار أفعاله الإرادية.

وعين هذه المسائل نجدها في مباحث الفلسفة المعاصرة في الدين، بل إننا نجد بحوثا لطيفة في الفلسفة المعاصرة تحاول الكشف عن حقيقة واقع الإنسان عن طريق بعض الاختبارات التي تحاول رصد العمليات الذهنية، وارتباطها تجريبيا بالإرادة والاختيار، ولهم في ذلك كتابات عميقة تستحق الاطلاع عليها وإعادة النظر فيها وتحليلها.

فعلُ الله وعلاقته بالعالم

وقد تكلم بعض الفلاسفة في أفعال الإله من جهة أخرىٰ، وهي أن الإله لو كان منزها عن الجهات، لاستحال عليه أن يكون فاعلا في الكون، لأن الكون كله أجسام وأعراض، ولا يفعل فيها إلا الأجسام، وإلا ما كان في جهة منها ومقابلة ووضع، وأما ما لا يكون في جهة وحيز ومكان فكيف يتعقل أن يكون فاعلا للكون! إذن ينتج أن الإله لا يمكن أن يكون فاعلا للكون، وإذا قيل إن الإله متحيز وفي جهة، فهو مماثل للعالم، فكيف يكون فاعلا للعالم، ولم لا يكون العالم فاعلا لنفسه. إذن توجد هنا إشكالية ذات حدين تستلزم في نظرهم ألا يكون فعل الله تعالىٰ في الكون ممكناً.

والتحقيق الذي أثبته المتكلمون وحذاق الفلاسفة أن هذا العالم لكونه ممتدا في الزمان والمكان، فلا يمكن أن يكون فاعلُه نفسَه، ولا أن يقفز إلىٰ الوجود مصادفة، ولا يمكن أن يكون فاعله مماثلا له في التحيز، لأن الجسم لا يخلق جسماً، والاحتمال الوحيد للتصديق بفاعلٍ لهذا الكون الحاصل في أبعاد أن يكون فاعل الكون ليس في هذه الأبعاد ولا مماثلا للعالم، والأقرب في نظرهم أن يكون مجردا عن الأبعاد أصلا، ولا يضيرنا ألا نعقل حقيقته ولا ماهيته ولا كنه وجوده، ولكن علينا التصديق بأنه إن كان ثم فاعلٌ للكون فيجب ألا يكون مماثلا للكون في التحيز، ولا مقابلا له في المكان والجهة، خلافا لما يتخيله هؤلاء ولا يضيرنا موافقة بعض المتبعين للأديان من المجسمة لبعض المتفلسفة، لأن رأيهم كاسد كرأي أصحابهم، ولا يلتفت في هذه المباحث إلىٰ مجرد الموافقة والمخالفة بين الناس، بل إلىٰ مجرد الدليل.

٥-التكليف

من أخطر المسائل في هذا الباب ما يتعلق بالتكليف وجوازه، واتفاقه مع رحمة الله تعالىٰ وحكمته مع أن الله تعالىٰ عالم بأنَّ مِنَ البشر مَنْ يُؤمن ومنهم من يكفر، فكيف يستقيم القول برحمته مع علمه بذلك كله.

وقد بحث المتكلمون هذه المسألة في باب التكليف، وبعضهم أجاز التكليف أي توجيه الأمر والنهي وترتيب الثواب والعقاب علىٰ الخلق بناء علىٰ أن الله تعالىٰ فاعل مختار لا يسأل عما يفعل. وبعضهم كالمعتزلة بنوه علىٰ أن الله تعالىٰ لا يقوم إلا بالحسن ويترك القبيح، وإن كلف الناس فلا يصح التكليف إلا بترتيب الثواب والعقاب عليهم. بل بعضهم قال: إنا لو فرضنا وجود أدلة لو أنزلها الله تعالىٰ لترتب عليها إيمان البشر أجمعين، ولم ينزلها الله تعالىٰ، فهذا نوع من الظلم والقبح يجب تنزيه الله تعالىٰ عنه. ولكن أهل السنة قرروا، أن ما يلزم إنما هو بيان قدر كافٍ من الأدلة، مع إقدارهم علىٰ النظر وإمهالهم فرصة لذلك، ولو وجدت أدلة أخرىٰ تقرب الإيمان غير ما أظهره.

وبحثوا في مسألة: هل يحسن التكليف لمن علم أنه لا يؤمن مع إقداره علىٰ الإيمان لو أراد؟ وهل التكليف لا بدَّ أن يدور علىٰ المصالح، أم إن لله تعالىٰ أن يكلف لا لأجل المصالح بل لفائدة أخرىٰ كامتحان العبد للطاعة!

وأما المعارضون للدين فيزعمون أنه لا حق لله في أن يكلفهم بدون اختيارهم الواعي وقبولهم، وأنه لا يَصِحُّ تعريضهم للامتحان بالصورة التي في الأديان، لأن فيها ظلما للمكلَّفين، ويستغربون من إله يعلم أن يخلق

الناس ويكلفهم وهو عالم بأن بعضهم علىٰ الأقل سيكونون من أصحاب النار، وأنكر بعضهم صحةَ ترتيب الثواب والعقاب عليهم أيضـًا، ومنهم مَنْ ينكرُ أصل التكليف، وبعضهم يزعم أن أي لغة يأتي بها التكليف فهي متعرضة لأفهام مختلفة لاختلاف الظروف والأحوال والمقدمات التي يبني عليها الناظر فيها، وبناء علىٰ ذلك فدعوىٰ وجود فهم معين للأحكام الشرعية غير مسلم فهذه اللغة قابلة لأفهام غير محدودة ومتغيرة بل متناقضة متخالفة. وهذا مبطل لأصل التكليف كما هو ظاهر.

٦-مسألة اللانهاية وما ينبني عليها-مثال تطبيقي

انقسم الفلاسفة إلىٰ فريقين، بعضهم أيد وجودَ اللانهاية وبعضهم رفض ذلك.

الفريق الأول: وهو الفريق المؤيد لوجود اللانهاية.

١-أنكسيماندر Anaximander صنع عالما لا محدوداً سماه أبيرون Apeiron وتعني اللامحدود، غير منتهٍ، غير معين، أو غير معرف.

٢-زينون Zeno قسَّم المادة إلىٰ أجزاء أصغر، وهكذا لا إلىٰ نهاية للأجزاء.

٣-أرسطو Aristotle اعتقد بإمكان وجود اللانهاية بالقوة potential infinity. واعتقد أن اللانهاية نقص لا كمال، فهي عدم الحدّ.

٤-لوقريطس Lucretius قال: إن الفضاء لانهائيّ.

٥-وقال أفلوطين إنه ربما يكون الوحيد اللانهائي هو الإله، وتابعه

القديس أوغسطين Augustine الذي أدخل الفلسفة الأفلوطينية للمسيحية وقال بعدم وجود رقم يدل علىٰ اللانهاية. وأن الإله فضلاً عن كونه لانهائيّاً فإنه عالم بما لا يتناهىٰ فعلياً[1].

٦-ديكارت Descartes قدم ربطاً رياضياً بين الجبر والهندسة بناء علىٰ الفضاء اللامتناهي بناء علىٰ الإحداثيات الديكارتية.

٧- قال ابن رشد: إن العالم وإن كان محدودا بالمادة، إلا أنه غير محدود زمانا، فهو أزلي لا بداية له، فاللانهاية متحققة بالفعل لا بالقوة فقط.

٨- ابن تيمية: قال إن العالم قديم بالنوع ولا نهاية في القدم للمخلوقات التي خلقها الله تعالىٰ، والزمان لا نهاية له بالفعل في الماضي، فاللانهاية انقضت بالفعل، لا استحالة في ذلك.

٩-النظام من المعتزلة قال: إن الجسم منقسم بالفعل إلىٰ ما لانهاية له من الأجزاء الصغيرة، وهذه متحققة بالفعل لا بمجرد القوة، فهو قائل إذن بتحقق اللانهايات الصغروية في الخارج.

الفريق الثاني: وهو الفريق المعارض لوجود اللانهاية

١-فيثاغورس Pythagoras اعتقد أن كل شيء أعداد، وأن العالم مؤلف من أعداد طبيعية محدودة.

٢-أفلاطون Plato قال إن صورة الخير محدودة ومتعينة.

٣-أرسطو Aristotle اعتقد أنه من غير الممكن تعقل لانهاية فعلياً Actual infinity.

---

١ - See: Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, new age international publishers, Princeton University Press, 2007, p3.

وقال رودي روكَر Rudy Rucker إنما اخترع أرسطو فكرة اللانهاية بالقوة في مقابل اللانهاية بالفعل، ليتمكن من أن يكون منسجما مع فكرته المسبقة لمحدودية العالم[1]. وبين أن أرسطو يقول بذلك لأنه لا يوجد عدد هو أكبر الأعداد فعلياً، ولكنه يقول بأن مجموعة الأعداد الطبيعية هي فعلياً لانهائية، لأنها لا تتحقق دفعة واحدة معاً.

-القديس توما الأكويني Thomas Aquinas قال إن الإله لانهائيّ، ولكنه لا يقدر علىٰ خلق أشياء لانهاية لها[2]. وعلق روكر علىٰ رأي أكويناس فقال: "مع أن حججه أنيقة، إلا أنها تشكو من الدور، لأنه يعتمد علىٰ أن الشيء يقتضي في نفسه أن يكون محدوداً[3]"، يقصد المصادرة علىٰ المطلوب، لأن هذه المقدمة هي التي يطلب إثباتها، فلا يصحُّ أن تكون مُضَمَّنَةً في بعض مقدمات الدليل.

٥-جون لوك John Lock قال: لا يمكن اختبار اللانهاية فعلياً، وبناء علىٰ ذلك، فاللانهاية غير موجودة.

٦-كانط Kant قال: لكي نتعقل عالما لانهاية له، ينبغي أن يكتمل (ينتهي)، وهذا تناقض، ولذا: فاللانهاية غير ممكنة.

٧-الأشاعرة ومعهم المعتزلة وأكثر المتكلمين قالوا: إن العالم محدود زمانا، ومكاناً، ولا يمكن تحقق ما لانهاية له بالفعل. والمخلوق محدود زمانا لضرورة كونه مخلوقا، ولو كان غير محدود، لكان غير

١- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, new age international publishers, Princeton University Press, 2007, p3.

٢- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, p4.

٣- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, p:4.

مخلوق.

جورج كانتور وموقفه من اللانهايات

استمر الرياضيون باستعمال مفهوم النهاية ولم يدخلوا مفهوم اللانهاية الحقيقية إلىٰ الواقع، وكانوا يحصلون علىٰ نتائج مرضية، ولكنهم بسعيهم للوصول إلىٰ نتائج أكثر دقة كان لا بد أن يدخلوا مفهوم اللانهاية الحقيقية في اعتبارهم، وجاء جورج كانتور في أواخر القرن الثامن عشر ١٨٠٠م، وأظهر نظرية أبطل بها زعم أرسطو وغيره من المنكرين للانهاية الحقيقية، وأنه لا يمكن لنظرية أن تتعامل معها[١].

وأظهر كانتور أن اللانهاية ليست مجرد مفهوم الكل، أو مفهوم عدمي، بل هناك درجات من اللانهايات[٢]. وعارض بذلك المفهوم الساذج للانهاية، أي إنه توجد لانهاية واحدة، وأنها متعذرة وليست بحقيقية، وهو ما يدعىٰ باللانهاية المطلقة، وأجاز وجود مراتب مختلفة وسيطة من اللانهايات بين اللانهاية المطلقة والمتناهيات. وسمىٰ هذه الأعداد بأسماء مثل ألِف نوت Alef note or null ، α_0.

قال كانتور مميزا بين اللانهاية المطلقة، والطبيعية الفيزيائية، والرياضية: "اللانهاية الواقعية الفعلية تظهر في سياقات ثلاثة:

الأول: عندما تتحقق في الشكل الأكمل من الوجود الذي لا يعتمد علىٰ غيره من العالم، أي: في الإله in Deo، وأسميها اللانهاية المطلقة

١- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, p8.

٢- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, p8.

Absolute Infinite، أو ببساطة المطلق Absolute.

والثاني: عندما تظهر في العالم الإمكاني الحادث، المخلوق.

والثالث: عندما يجردها الذهن كمقدار رياضي، أو عدد، أو صنف.

أتمنىٰ أن أظهر التباين الحاد بين المطلق وبين ما أسميه فوق المتناهي Transfinite، وهي اللانهايات الواقعية من النوعين الأخيرين، وهي بوضوح محدودة، معرضة لزيادة أخرىٰ، ومرتبطة بالمحدود[1]".

لا نريد ها هنا الاستقصاء في بيان اللانهاية رياضيا، إنما أردنا ذكر بعض مجالات البحوث المشتركة بين الفلسفة والرياضيات والكلام.

بعض البحوث الكلامية التي لها علاقة باللانهاية

مع أن مسألة اللانهاية قد تبدو لنا مسألة رياضية، أو عقلية مجردة، أو مسأله لها علاقة مباشرة بهذا العالم هل هو متناه أو غير متناه، سواء من حيث الزمان أو المكان، إلا أن لهذه المسألة مدخلية في مجموعة أخرىٰ من المسائل الكلامية. ونذكر هنا بعض الأمثلة علىٰ المسائل التي لمفهوم اللانهاية علاقة بها وتأثير في اختيار الأقوال وترجيح الأحكام.

١-القول بأن الله تعالى لا نهائيُّ القدرة والعلم

أما بخصوص العلم، ففيه اتجاهان:

الأول: أن ما يتعلق به العلم لانهائي فعليا في نفس الأمر، ولا يتوقف القول بذلك علىٰ أن تكون اللانهاية متحققة بالفعل في الخارج، بل يكفي أن

١- Rucker, Rudy, Infinity and the Mind, p10.

تكون متميزة في نفسها ولو بلحاظ علم الله تعالىٰ، وهذا هو قول الجماهير من العلماء من شتىٰ الفرق الإسلامية.

والثاني: أن ما يتعلق به العلم في أي لحظة مقدرة محدود بطبيعته، وهو قول منسوب لبعض العلماء، مع الاختلاف في تفسيره عن بعضهم، وقد يعلل بأن ما هو متميز في نفس الأمر محدود، والعلم لا يكشف إلا عمّا هو متميز، فلا تحقق لما لا نهاية له في نفس الأمر، ولا في الخارج، والعلم يتعلق بهذا اللحاظ، فتعلقات علم الله تعالىٰ محدودة لا لقصور علمه جل شأنه بل لأن ما يمكن تعلق العلم به محدود في نفس الأمر. وهذا هو الأساس في قول الجويني بالاسترسال.

وأما فيما يعلق بالقدرة: فمعنىٰ لا نهايتها أن لها تعلقات لا نهاية لها بالإمكان، وهو ما يسمىٰ بالتعلق بالصلوحي للقدرة، وكون التعلقات لانهاية لها مبني أيضا علىٰ ما ذكرناه من تميز اللانهاية في نفس الأمر لا في الخارج، وأما التعلقات التنجيزية للقدرة فهي دائما متناهية لعدم إمكان وجود ما لا نهاية له في الخارج.

فكما تعلقت بشيء أمكن أن تتعلق بآخر غيره. وبعضهم يفسرون العلم بهذه الطريقة، ومن الواضح أن ذلك مبني علىٰ أن اللانهاية غير متحققة خارجيا، وكذلك علىٰ إحالة التعلق بما لا نهاية له في نفس الأمر.

٢-مسألة الاسترسال عند الجويني

اشتهر عند الجويني أن علم الله تعالىٰ علىٰ سبيل الاسترسال، وفهم بعضهم من ذلك أنه رجوع إلىٰ مذاهب الفلاسفة الذي ينكر تعلق العلم

الإلهي بالجزئيات.

قال الجويني في البرهان (١/ ١٤٥): "وأما الميز بين الجواز المحكوم به، وبين الجواز بمعنىٰ التردد والشك فلائحٌ، ومثاله: أن العقل يقضي بجواز تحرك جسم ساكن، وهذا الجواز حكم مبتوت للعقل، وهو نقيض الاستحالة، وأما الجواز بمعنىٰ التردد والشك فكثير، ونحن نكتفي فيه بمثال واحد، فنقول: تردد المتكلمون في انحصار الأجناس كالألوان، فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان كآحاد كل جنس، وزعم آخرون أنها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندري أنها منحصرة أم لا ولم يثبتوا مذهبهم علىٰ بصيرة وتحقيق. والذي أراه قطعا أنها منحصرة، فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأجناس لا تتناهىٰ علىٰ التفصيل، وذلك مستحيل، فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم، وقالوا: الباري سبحانه عالم بما لا يتناهىٰ علىٰ التفصيل سفَّهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفنّ علىٰ أحكام الصفات في الكلام، وبالجملة: علم الله تعالىٰ إذا تعالىٰ بجواهر لا تتناهىٰ فمعنىٰ تعلقه بها: استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد، مع نفي النهاية، فإن ما يحيل دخولَ ما لا يتناهىٰ في الوجود، يحيل وقوعَ تقديرات غير متناهية في العلم، والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها علىٰ التفصيل مع نفي النهاية محال، وإذا لاحت الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء".

وألزمه المازري في شرحه علىٰ المحصول ص١٣٠ بأن الله لا يعلم ما يمكن علمه من الأمور المتجددة التي يمكن علمها، وهذا تجهيل له لا يصح

القول به، ثم قال: "وعجبا له من استشهاده علينا بما اتفقنا عليه من استحالة خروج ما لا يتناهىٰ إلىٰ الوجود، وواضح لكل متأمل فرقان بين كون ما لا يتناهىٰ موجوداً، وبين كونه معلوما"، يعني إن العلم إذا تعلق بشيء من المعلومات فإنه لا يكتسب من العلم شيئا، "لأن العلم يتعلق به علىٰ ما هو عليه، فإذا كان لا يتناهىٰ وعلم غير متناه، لم يتضمن تعلق العلم به إثبات نهاية له، كما تضمن ذلك من الفراغ إلىٰ الوجود، وإذا لم يتضمن ذلك، فلا تناقض فيه يؤدي إلىٰ المنع، وهذا أوضح من فلق الصبح لمن تدبره، وفي مثله ينبغي أن يقول المحصل: إذا لاحت الحقائق، فليقل الآخر ما شاء". وألزمه المازري ببعض اللوازم الباطلة في نفسها، قال في ص١٢٨: "وإذا وضحت هذه الحقائق واستبان معنىٰ العلم بالجملة والتفصيل، واستبان منه القطع علىٰ فساد ما أشار إليه أبو المعالي من أن الله سبحانه يسترسل علمه علىٰ ما لا يتناهىٰ من غير تعلق بتفاصيل آحاده، وذلك أنا إذا قلنا إن الله سبحانه يعلم نعيم أهل الجنة، وذلك لا آخر له، ولا نهاية، فإذا فرضناه عالما بشرب رجل من أهل الجنة كأس رحيق، وبشربه كأسا آخر، بعد ذلك، هكذا لغير آخرٍ، فلا بد أن نقول إن الكأس الأول متميز عن الثاني بجميع أوصافه الخاصة والعامة، والله سبحانه يعلم منه جميع هذه الأوصاف الخاصة والعامة، أو لا يعلم ذلك؟".

وفي آخر بحث المازري مع الجويني احتمل أن يكون الجويني قد أراد معنىٰ آخر لا يناقض هذه الحقائق، فقال ص١٣١: "ولعل أبا المعالي لا يخالف في شيء من هذه الحقائق، وإنما يريد الإشارة إلىٰ معنىٰ آخر، وإن كان مما لا يحتمله قوله إلا علىٰ استكراه وتعسف"، فأبقىٰ الباب مفتوحا

لإعادة فهم كلام الجويني علىٰ محمل ممكن لا يؤدي إلىٰ مخالفة القطعيات، وهذا من إنصافه مع شده النكير عليه لما يظهر من كلامه مما لا يقبل.

والحقيقة أن ما قرره الجويني كما يظهر لنا يرجع إلىٰ موقفه من اللانهاية، فإن كانت غير متحققة بالفعل في الخارج، بل بالقوة، فعلم الله تعالىٰ بأفرادها يكون علىٰ سبيل الاسترسال بمعنىٰ أنه كلما تعين بعض أفرادها تعلق العلم الإلهي بهذه الأفراد وهكذا. وبناء علىٰ مذهب الجويني فالله تعالىٰ هو الفعال لكل الممكنات الموجودة خارجاً، وبالتالي فالذي يعين ماهيتها علىٰ التدريج هو الله تعالىٰ، وهذا مبني علىٰ إثبات التعلق التنجيزي الحادث للإرادة، ولا يستلزم ذلك حدوث الصفات في ذات الله تعالىٰ كما لا يخفىٰ عند أدنىٰ بحث ونظر.

وإن كانت اللانهاية متحققة في نفس الأمر، فهناك إشكالية في قول الجويني بأن علم الله لا يتعلق بها كما هي في نفس الأمر.

والذي أميل إليه بناء قوله علىٰ إحالة تحقق اللانهاية في نفس الأمر وفي الخارج.

٣-الله تعالى لا نهاية له

وكذلك عندما نقول: الله تعالىٰ لا نهاية له، فليس المقصود من ذلك أنه منتشر في الأبعاد كما يفهمه بعض الظاهرية، ويتهمون المتكلمين بالحلول والاتحاد، بل نفي اللانهاية هنا مجرد سلب الحد، الذي يصدق بإمكان للموضوع مع نفيه، ومع عدم إمكانه للموضوع، وهذا هو المراد عند

متكلمي أهل السنة.

وفي الوقت نفسه نرىٰ أن ابن تيمية ينقل عن القاضي أبي يعلىٰ أنه يزعم أن الله تعالىٰ محدود من جهة التحت، ولكنه منتشر في بقية الأبعاد الخمسة لا إلىٰ نهاية، واستنكر ابن تيمية هذا الرأي، وأصرَّ علىٰ أن الوجود الإلهي والذات الإلهية لا بدّ أن يكون لها نهايات وحدود وأبعاد تنتهي إليها، ولا يمكن أن يمتد حجمه ومقداره لا إلىٰ نهاية لاستحالة اللانهاية المجتمعة الأجزاء في الخارج، قياسا علىٰ رأي الفلاسفة. واستنكر علىٰ الأشاعرة الذين يقولون إن الله موجود لا في مكان ولا حيز له، ولا حد بالتالي، وقال إن ما هذا شأنه لا بد أن يكون معدوما، لأن الموجودات الخارجية لا بد أن يكون لها مقدار وحيز وامتداد، وما لا يكون كذلك يكون عدما.

٧- مشكلة الشر وما تنطوي عليه من بحوث مهمة

انتشر الكلام في مشكلة الشر، وما تشتمل عليه من مبانٍ فلسفية وكلامية، كحقيقة الخير والشر، هل هو وجودي أو عدميّ، ومنشأهما، ومدىٰ تأثيرهما في حياة الإنسان، وأنواع الخير والشر: كونية طبيعية: ناتجة عن قوانين طبيعية، كالزلازل والبراكين، والأمراض ونحوها، وقصدية: ناشئة عن إرادة فاعل مختار، كالقتل والتدمير والحروب.

ومحل الإشكال الأساس في هذه المسألة يدور حول مفهوم رحمة الله تعالىٰ وقدرته العامة، فكيف يمكننا تصور وجود إله رحيم بمخلوقاته يسمح بوجود هذين النوعين من الشرور والآلام، وقد كان يقدر علىٰ منعها وإيجاد عالم خالٍ منها، فهل وجودها والحال هذه يتلاءم مع الاعتقاد بوجوده

متصفا بهذه الصفات؟

والناظرون في مشكلة الشر من هذه الجهة يقولون إنها من أعظم الأدلة التي تثبت عدم صحة التصور السائد للإله في الأديان الشهيرة، الإله الموصوف بالرحمة والقدرة والعلم، لأن ذلك كله يتناقض مع وجود الشرور المذكورة.

فهم يحاولون التوصل إلىٰ إثبات تناقض بين ما نجده في العالم، وبين ما يفرض ثبوته للإله من صفات.

عرض موجز لمشكلة الشرّ

يمكننا عرض المسألة بالصورة التالية الموجزة كما يليق بهذا الكتاب:

أينما وجهنا أبصارنا فإننا نجد الآلام والشرور منتشرة في العالم، الفقر، والحروب، والظلم، والكذب والسرقة، والآفات، والزلازل والبراكين، والأعاصير المدمِّرة، ...الخ، وعندما نرىٰ الأحياء الفقيرة في بعض المشاهد المصورة، أو صورة الأطفال المبعثرة أشلاؤهم في غزة وسوريا والعراق، وفي سائر بلاد العالم الفقير المظلوم، فإن قلوبنا تكاد تخرج من صدرونا تأثرا وحزنا علىٰ ما نراه، ونتمنىٰ أن تكون لدينا القدرة لإزالة هذه الشرور والآفات بصورة نهائية من العالم، ولكننا لا نملك هذه القدرة، فإن أسباب هذه الشرور والآلام أقوىٰ منا.

هل هذا يعني أنا لو كان لدينا القدرة علىٰ إزالة الشرور، ولم نُزِلْها من العالم، فسنكون عندئذ أشراراً؟ يعني: هل سيكون شريراً من يعلم وجود هذه الآفات، ولديه القدرة والإرادة علىٰ إزالتها، فلم يزلها من الوجود؟!

هذه الكلمات تلخص أساس المشكلة، أعني الأساس الإنساني والعقلي لمشكة الشر المبحوثة في الفلسفة والإلهيات وعلم الكلام، وهي متداولة علىٰ ألسن كثير من البشر، حينما يقولون: ما ذنب فلان أنْ وُلِدَ ناقصاً عينا أو يداً؟ ماذا فعل هذا الطفل الذي قطعت يداه بقنبلة سقطت عليه من الأعداء؟ ولم يمتلئ العالم بالحروب والمجاعات، وخيبة الآمال، ولم يعيش بعض الناس علىٰ حساب البعض يمتهنونهم ويضحون بهم لينعموا هم بالراحة ... ونحو هذه التساؤلات التي تصدر علىٰ ألسنة الناس من دون أن يكونوا فلاسفة ولا متكلمين. إن الشعور بالألم يدفع الناس للتساؤل المذكور.

وعندئذ: إذا استحضر الإنسان أن هناك إلهـاً، يعتقد فيه أنه قادرٌ عامّ القدرة، ومريد، لا يحجب إرادته لو أراد شيء غيره، ولا يمنعه من فعله أحدٌ، فيتساءل الإنسان: لم لا يتدخل الإله القادر الحي العالم المريد لإنهاء هذه المظالم، ولِمَ يتركُ الناس هكذا: يعانون الشرور التي لا يمكنهم الخلاص منها، أليس في تركهم فيما هم فيه، وهو قادر علىٰ إزالته ظلم منه؟

إن الناس عندما يفكرون في هذه المعاني يعتقدون أن العالم يسير في وجهة غير التي أرادها له الإله الخالق المدبِّر! فلم لا يستعمل الإله قدرته عامة التعلق بكل شيء، ليعيد العالم إلىٰ وجهته الصحيحة[1]؟

وتزداد حدة الإشكالية والتوتر الفكري في الإنسان عندما يقال له: إن الإله بالإضافة إلىٰ قدرته العامة، وعلمه التام، فهو أيضا محب للمخلوقات

---

١ - Ahluwalia, Libby, Understanding Philosophy of Religion, Oxford University Press, P:133, 2008.

محبة مطلقة، وهو خير محض، وهذه الصفة الأخيرة ما تشدد عليه المسيحية علىٰ وجه الخصوص، وباعتبار هذه الصفة فإن المتبادر للذهن البشري أن الإله لو كان كذلك فعلاً، لقام بإزالة الشرور ومنعها من هذا الوجود[1].

وإذا قلنا: إنه غير قادر علىٰ إزالة الظلم، لأنه لو كان قادرا ولم يزل الظلم، لكان ظالما لأنه يرضىٰ بهذا الظلم! فلم لا نقول إنه غير قادر علىٰ إزالته، لننفي عنه الظلم القبيح؟ ولكن لو لم يكن قادراً علىٰ ذلك، فهل سيبقىٰ مستحقـاً لأن نعبده ولأن يكون كما نعتقد!؟

وبملاحظة اتصاف الإله بالقدرة العامة، والخيرية الكاملة، فإذا وجدنا الشرَّ، ظهرت الإشكالية، ولذلك تسمَّىٰ هذه المسألة بالثالوث غير المتناسق، أو المتناقض The Inconsistent Triad[2]، والمدَّعىٰ أن هذه الأفكار الثلاثة لا يمكن الاعتقاد بها معـاً بدون التنافي بينها.

إذا انتهينا إلىٰ هذا الحد من التساؤل، فإننا نكون قد أبدينا عن معظم

---

(١) ظهور أثر هذه المشكلة في الفكر المسيحي، بناء على اعتقاده هذا، أشار إليه غير واحد من الفلاسفة الغرب، وأكثر مناقشاتهم تدور على فكرة التنافي بين المحبة المطلقة وبين السماح بوجود الشرّ، كما ستبين في هذا البحث، وممن ذكره في معرض بيان أثره في هذه المشكلة على وجه الخصوص: ليبِّي أهلووااليا في كتابه [فهم فلسفة الدين].

-Ahluwalia, Libby, Understanding Philosophy of Religion, P:132, 2008.

وهذا الكتاب من الكتب المنهجية التي تدرَّس في الجامعات، ومؤلفه مستشار في التدريس الديني، يقدم العلوم بصورة ملائمة لجيل الشباب، وله كتب إرشادية للمدرسين أيضا، من كتبه:

1-Connections Book C: Teacher's Resource Cd-rom,

2-Discovery: Foundation Edition Textbook, Discovery,

3-Philosophy & Ethics for Ocr Gcse Religious Studies,

4-Check and Test Religious Studies, 5-Foundation for the Study of Religion (Access to Religious Studies).

٢- See: Ahluwalia, Libby, Understanding Philosophy of Religion, Op. Cito. P:132.

الأسس التي تنبني عليها مشكلة الشر في: الفلسفة والإلهيات وعلم الكلام.

ومشكلة الشرّ يؤتىٰ بها للاستدلال علىٰ عدم وجود الإله، فإن الطرق للاستدلال علىٰ عدم وجود شيء إحدىٰ ثلاثة:

الطريق الأولىٰ: إما أن يتم إثبات أنه متناقض داخلياً، غير متناسق في نظر العقل، كما لو قيل لك إن هذا الشيء موجود معدوم في الوقت نفسه، أو إنه مثلث دائري، فلا تحقق لشيء موجود معدوم معاً، ولا لمثلث دائري الشكل، فيستدل من استحالة الماهية المدعاة له علىٰ بطلان وجوده خارجياً.

وتجد هذه الطريق عند الملاحدة لمحاولتهم إثبات أن هناك تناقضاً داخلياً بين الصفات المدعاة للإله، كالتناقض المزعوم بين إحاطة العلم والقدرة، أو بين عموم القدرة والخيرية المطلقة، وهكذا.

الطريقة الثانية: يمكن إثبات استحالة وجود الشيء، إذا كان للشيء المعين لوازم، ولكن مع الزعم بأن هذا الشيء موجود فلوازمه غير موجودة، كما لو ادعي أن هناك نارا، ولكن لم نجد أثرا: لها كالدخان والاحتراق ونحو ذلك، فيكفي هذا للاستدلال علىٰ عدم وجود النار.

وهكذا يقال في مسألة الشر، فإنه يزعم أن الإله لو كان موجودا لكان العالم مليئا بالسعادة والرحمة، ولكن العالم المشاهد ليس كذلك، إذن الإله ليس موجوداً.

والطريقة الثالثة: أن يقال إن وسيلة العلم بالإله هي الأدلة عليه، فإن تمكنا من إثبات عدم سلامة الأدلة، أو ضعفها عن إثبات وجود الإله، فهذا

دليل علىٰ أن الإله غير موجود، وهذا تابع للمنهج القائل: إن عدم الوجدان يدل علىٰ عدم الوجود، ومع كون هذا المنهج غير سليم عقليـاً، إذ يمكن أن يكون هناك أشياء موجودة، ولكنا غير قادرين علىٰ معرفة وجودها لعدم تمكننا من إدراكها في نفسها، أو إدراك ما يدلّ عليها، إلا أنه في هذه المسألة ينظر إليه علىٰ أنه كافٍ، لأن الاعتقاد بوجود شيء مع عدم الدليل عليه، غير حسنٍ ولا مقبول.

فمسألة الشر لو ثبتت، فإنها تتخذ للاستدلال علىٰ عدم وجود الإله بالطريقة الثانية[1]. وعندما نرىٰ الشرَّ ماثلا في الكون، فإن هذا لأول النظر قد يبدو لنا مناقضا لما يقتضيه وجود الإله وكونه مدبِّراً للعالم، فهل هذا سبب كاف يدفعنا للإلحاد بوجود الإله، وللاعتقاد بكون الإلحاد صحيحـاً![2]

وهذا العرض الموجز يبين لنا مدىٰ خطورة هذه المسألة، وضرورة مناقشتها فكريا وعقليـاً، كما ترىٰ، لأننا لو لم نفعل ذلك لأدىٰ ذلك إلىٰ خلل عظيم في منظومة الدين والفكر الإنساني، فربما تدفع أفكار بعض الناس إلىٰ الإلحاد من جراء هذه الأفكار، وربما ينحرف بعضهم عن التصور الصحيح للصفات الإلهية، وقبل ذلك كله: فإن القضية تدفعنا دفعا لمناقشتها للعلم بالوجه الأقرب للحق منها، إن كان ذلك في قدرتنا...

مسائل تتعلق بمشكلة الشرِّ لا بدَّ من بحثها

ومما له علاقة بهذه المسألة أيضـاً من مسائل الإلهيات والكلام

---

١ - See: Murray, Michael J., and: Rea, Michael, An Introduction to the Philosophy of Religion, Cambridge University Press, p:158, 2008.

٢ - An Introduction to the Philosophy of Religion, p:159.

وفلسفة الدين: هل الخير والشر من أفعال الله تعالىٰ أم إنهما ضروريان في هذا الوجود، وصار من اللازم إعادة النظر في بعض الدعاوىٰ التي يبني عليها الناس مواقفهم، من وجوب عموم رحمة الله تعالىٰ للناس أجمعين، وأن ما نراه من آلام ومصائب تحل علىٰ بعض البشر مخالف ومناقض لرحمة الله، وينسون المظاهر الأكثر عموما وانتشارا من رحمته.

وهل الله تعالىٰ يفعل بناء علىٰ اتصافه بالرحمة علىٰ سبيل اللزوم، أم إن رحمته فعل له مبني علىٰ الإرادة، فالمسألة ترجع في أساسها العميق إلىٰ: هل الله تعالىٰ فاعل مختار أم إنه فاعل بناء علىٰ الحسن والقبح بحسن ما يراه البشر؟ وبطريقة أخرىٰ هل يجب علىٰ الله ألا يفعل إلا ما يريده البشر مما يظنونه خيرا لهم، أم العكس؟ أو ما هو الأصلح لهم في الحياة الدنيا! وهذا كما لا يخفىٰ كله تحكم وتعنت فيما يتعلق بأفعال الإله.

وبناء علىٰ هذه الجهة أيضا تظهر إشكالات أخرىٰ من نفس القبيل مثل عذاب الله الأخروي، هل هو أبدي أو منقطع، وما الذي يسوِّغُ عذاباً أعظمَ بكثير مِنْ مقدار المعاصي التي تمَّ اقترافها، وهل هذا ينافي عدالة الله تعالىٰ، أو هو مضاد لصفاته التي يتصف بها، وهل يستحق الكافر المعاند أصلا البقاء في العذاب المستمرّ، أم إن جميع البشر المخطئين يتم تنقيتهم في النار ثم يدخلهم الله الجنةَ حتىٰ إبليس وأبي لهب وأعتىٰ الفراعنة والكفار والملاحدة...الخ.

ولما كانت هذه المعاني مهمة فقد رأينا بعض المتقدمين والمتأخرين يختار بعضهم انقطاع العذاب وفناءَ النار، وبعضهم يختار تحول العذاب بعد فترة من المكوث في النار إلىٰ نعيم وعذوبة، ليخرجوا من نحو هذه

الإشكالات.

وحاول كثير من العلماء بيان فائدة وجود الشرّ في واقع الإنسان في تكميل أخلاقه، وملكاته التي لا يمكن عادة له أن يتكمل بها إلا بعد الدخول في الاختبارات الجادة العلمية والعملية، كما أنك عندما تريد تربية إنسان فإنك تدخله في امتحان الحياة الواقعية وتجعله يقاسي بعض الشدائد والمصاعب لكي ترىٰ كيف يخرج منه أقوىٰ مما دخل. فالنقص والألم الذي يعاني منه الإنسان وسيلة في الحقيقة لتكميله في هذه الحياة الدنيا بما أنها حياة امتحان واختبار.

ويتعلق بذلك بعض البحوث المنطوية تحت بحث التكليف، فهل يصح عقلا لله تعالىٰ تكليف المخلوقات بدون الحصول علىٰ رضاهم، وإن جاز ذلك فهل يجوز بلا شرط، أم إنه يجوز فقط بناء علىٰ العوض لتعريضهم للمشقات الناشئة عن التكليف، وهل يجب علىٰ الله تعالىٰ إثابة من يطيعه أم إن إثباته إياهم باختياره، الخ المسائل المعروفة في علم الكلام.

وقد طرح بعض الفلاسفة نظريات شاملة وظيفتها طرح تصور متكامل للكون ولحياة الإنسان، وموقعه في هذه الحياة، بحيث ينتج عن فهم هذه النظريات تعقل أسباب وجود الشرور والنقائص أو الآلام ونحوها من الشدائد الناشئة عن التكاليف، ويتبين لمن يفهم هذه النظريات الموافقة علىٰ هذا النمط من الوجود والتسليم بأنه لا يتعارض مع كون الإله رحيماً قادرا عليماً، وهذه النظريات تسمىٰ بنظريات العدل الإلهي Theodicy.

وليس المراد ههنا إلا طرح هذا الموجز لبيان أهمّ جوانب هذه المسألة

المهمة، أما تفاصيل ذلك كله ومناقشة ما فيه، فموكول إلىٰ بعض الكتب المفصلة التي أعدها للنشر قريباً، وإلىٰ ما كتبه الأعلام والمفكرون في هذا المجال.

المبحث السادس

النبوات

هناك مسائل كثيرة تعرض في باب النبوة، يشترك في دراستها الفيلسوف والمتكلم، ويمكننا التمثيل بذكر بعضها.

١-إمكان الوحي.

٢-فائدة النبوة.

٣-إمكان المعجزات.

وهناك مسائل أخرىٰ غير هذه المسائل مهمة وخطيرة، ولكن قصدنا هنا ذكر أمثلة لا الاستقصاء، وذلك لتوضيح أهمية إعادة دراسة هذه المسائل بطريقة ملائمة للأفكار الناشئة في هذا العصر مع عدم إهمال البحوث القديمة التي ما زالت تصلح في عالمنا المعاصر لعدم اعتمادها علىٰ تغير الزمان والمكان والظروف الاجتماعية.

إمكان الوحي

إن إثبات وجود الله تعالىٰ، وصفاته، ومنها العلم والقدرة والإرادة، ينبني عليه إمكان الوحي الخاص بالنبوة، وكل من علم هذه المقدمات، لزمه بالضرورة القول بإمكان الوحي، فلا مناص من الإقرار به بعد إثبات الخالق الفاعل المختار.

ولا يوجد دليل بين أيدي المنكرين لإمكان الوحي علىٰ دعواهم، إلا إذا أنكروا بعض صفات الله تعالىٰ، ومن أنكر بعضها كمن أنكر أصل وجوده، فلا معنىٰ لإله غير عالم، أو إله غير قادر أو إله غير مريد. ومجرد إثبات هذه الصفات يلزم إمكان الوحي.

ولذلك فإن كل من أنكر الوحي لا يجد بين يديه أدلة علىٰ دعواه إلا مجرد كلام مطلسم لا قيمة له، والمنكر ينبغي أن ينكر وجود الله تعالىٰ وصفاته المذكورة.

وبعض الفلاسفة يعتقدون أن الوحي ليس عبارة عن فعل إلهي يفعله باختياره لمن يختار من عباده المكرمين، بل يظنه كشفـًا يحصل لكل من ارتاض في مقامات التأمل، فتنكشف عليه كشوفات هي عين دعاوىٰ الأنبياء والرسل. فيحيل النبوة إلىٰ اكتساب الناس بارتباطهم بالعالم العلوي الذي يفيض عليهم بالضرورة عند ذلك بالمعارف. وهذا التصور وإن أصبح قديما، إلا أنا نجد بعض الناس ما يزالون يقررونه، ويعتقدون به، وإن لم يملكون دليلا واحدا علىٰ ما يذكرونه من العالم المجرد الذي يتصل به المتدرج في المعارف الكسبية والكُشفية، والذي يستلزم لذاته الفيضان لتلك

المعارف. فإن كان المعنىٰ المعروف للوحي هو تنزل من عند الإله، فهذا التصور للوحي هو صعود الإنسان واتصاله بالعالم الروحي لاكتساب المعارف النبوية.

والحقيقة المأخوذة من الأديان أن الوحي عبارة عن المعنىٰ الأول، لا الثاني المختلط بمفاهيم بعض المذاهب الفلسفية الإشراقية.

وبناء علىٰ ذلك يجب علىٰ النبي أن يبلغ ما يوحىٰ إليه علىٰ حرفه، من دون زيادة ولا نقصان. ولذلك يعتقد المؤمنون بالأنبياء أنهم أمينون علىٰ أداء الرسالة الموحاة إليهم من عند الله تعالىٰ، وإلا لكان في ذلك قدح في الإله الذي أوحىٰ إليهم بما أوحىٰ.

ولا بدَّ في المفهوم الأول للوحي من أن يكون النبي من أفضل الخلق، ومن أكملهم، لا ريب في ذلك، وإلا لما كان قادرا علىٰ تحمل أمانة الوحي والتبليغ، ومن هنا يختلط الأمر علىٰ بعض الناس فيظنون أن كون النبي كذلك، هو عين الشرط الذي اشترطه الفلاسفة لارتقاء الإنسان إلىٰ معارج النبوة بجهده وفعله. وشتان ما بين الرؤيتين، وإن اشتركتا في لزوم كون النبي عالي الرتبة كامل الأخلاق والعقل. والتباين بينهما أن هذه الأوصاف ضرورية في الأول ليمكنه تحمل الوحي، وفي الثاني ليمكنه اكتساب الوحي بجهده.

فائدة النبوة

ينكر كثير من الناس فائدة النبوات وما يبلغه الأنبياء للناس من معارف، فيزعمون أن البشر يمكنهم عبر إمكانيات المعرفة لديهم أن يكتسبوا من المعارف ما يغنيهم عن المعارف النبوية، ولذلك لا حاجة لهم إلىٰ الالتزام بالأنبياء والرسل عليهم السلام. فتوهم الاستغناء هو السبب في هذا الموقف. ولذلك إذا أردنا بيان انحراف حكمهم عن الجادة، لا بدّ من بيان خطأهم في وهم الاستغناء.

ومن أهمّ ما بينه الأعلام في هذا الباب، أن الأنبياء يبلغون البشر من المعارف الإلهية والأحكام الدالة لهم على ما فيه خيرهم في الحياة الدينا وفي الآخرة، ما لا يمكنهم أن يصلوا إليه إن وصلوا إلا بعد زمان متطاول جدا، وبعد تجارب تشريعية من الخطأ والصواب ما يستنزف طاقات البشر وقدراتهم وأفرادهم، فالطريقة العلمية المبنية على التجربة ومعرفة الخطأ من الصواب في عالم الطبيعيات، إن استلزم تحقيقها زمانا معينا مقدورا عليه، فإن التجارب الإنسانية قد تأخذ قرونا متطاولة، وخبرات لا تنتهي لكي نعرف ما الأحكام التي تلائم البشرية من الأحكام التي لا تلائمها، لكي نتوصل بعد ذلك إلى أفضل نظام تشريعيٍّ ممكن. والأنبياء يقدمون هذا النظام كاملا للناس، وما على العقلاء إلا اتباعه ليجربوه ويعرفوا بأنفسهم مدى الفائدة التي تعود عليهم من تطبيقه على أنفسهم وعلى جميع الأفراد. ليكون تطبيقهم إياه برهانا إنِّيّاً تجريبيا على صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام بأنه من لدن عليم خبير.

ولو أردنا أن نقارن بين المعارف الإلهية التي نتعرفها عن طريق الأنبياء

والرسل، وما نحتاج من أزمان متطاولة لو أردنا أن نتعلمها بالطريقة المعتادة لدىٰ البشر من النظر المحض أو التجريبي، لعرفنا الخصيصة لأمة الإسلام التي تلقت هذه المنظومة التشريعية باعتقاد راسخ وبنت عليها تصرفاتها التنظيمية والشرعية، فارتقت في وقت وجيز جدا فوق غيرها من الأمم، مما لفت أنظار كثير من الفلاسفة والمفكرين إلىٰ ظاهرة نشوء الدول الإسلامية ليدركوا من تحليلها أن ارتقاءهم لم يكن عبر جهود بشرية محضة، بل كان ذلك لأنهم اعتمدوا علىٰ معارف صحيحة تنزلت إليهم من الإله الواحد. ولذلك جاءت الرسالة الخاتمة علىٰ يد نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام تعلن علىٰ الملأ تحدي البشر بكتاب فيه من المعارف الإلهية والتشريعية ما لن يجدوه ولن يكتسبوه بأنفسهم ولو حاولوا، وسيعرفون أنهم قاصرون عن طوله وإنجاز ما يقاربه ولو استعملوا ما يعلمونه من معارف وتقنيات. وهذا هو الأصل في الإعجاز والتحدي الذي توجه إليهم من خاتمة الرسالات.

ولذلك يختصر العلماء فائدة النبوات بأن المعارف النبوية تكمِّلُ الناس في دنياهم وآخرتهم، وتدلهم علىٰ ما فيه مصالحهم البدنية والروحية، بما لا يستطيعون اكتشافه بكماله إلا من خلال الرسالات الإلهية. ويعرفون الدين الإلهيَّ بأنه: "وضع إلهيٌّ يسوق العقلاء أو مساوق للعقلاء إلىٰ ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم".

قال العلامة الظواهري في التحقيق التام في علم الكلام: "ويبين لهم ما يحفظهم في هذه الحياة من الوقوع في شرك الردىٰ فيها وفي تلك الحياة. فشاءت حكمة الحكيم الخبير الذي خلق نوع الإنسان المائل إلىٰ المحاسن

المنافِر عن القبائح الجازم بأن شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ما بين يديه، والعمل بمقتضىٰ ذلك، وهو لا يستقل بجميع ذلك علىٰ التفصيل، بل يفتقر إلىٰ بيان ممن أوجدها، ودعي إلىٰ الإتيان بالبعض منها دون البعض أن يبعث رسولاً منهم للألفة يمتاز باستحقاق الطاعة لينقاد له الباقون في قبول الشرع، وذلك الاستحقاق إنما يتحقق عندما يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدلُّ علىٰ أنه من عند ربهم، وتحث علىٰ إجابته وتصدقه في مقالته، ثم لما كان الجمهور من الناس يدعوهم الشوق إلىٰ ما يحتاجون إليه بحسب الشخص إلىٰ أن يخلوا بالمنافع التي لهم في الأمور بحسب النوع، فيجرؤون علىٰ مخالفة الشرع، وجب أن يكون للمطيع والعاصي ثواب وعقاب، ليحملهم الرجاء والخوف علىٰ الطاعة ورتك المعصية، ليكون انتظام الشرع بذلك أتمَّ، ويوجب عليهم أن تكون معرفة المجازي واجبة عليهم ليتم بذلك الخضوع لأوامره ونواهيه"[1] اهـ.

وما عليهم إلا أن يمعنوا النظر فيها ليعرفوا من خلاله أنه دالٌّ علىٰ صدق النبي الخاتم.

---

(١) التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري، ص١٥٥. مطبعة حجازي بالقاهرة، ط١ ١٣٥٧هـ-١٩٣٩م.

المعجزات وخوارق القوانين الطبيعية

الأديان عموما تعتمد علىٰ المعجزات في البرهان علىٰ صدقها،- فالمسيحية ويوافقها الإسلام يقولان إن ولادة المسيح عليه السلام خارقة للعادة، فله أم بدون أب، وفي الإسلام إن أشهر دليل معتبر علىٰ صدق النبيّ عليه السلام هو كون القرآن معجزاً، وكذلك ظهرت المعجزات علىٰ أيدي الأنبياء والرسل عليهم السلام إظهارا لصدقهم في دعواهم.

ومن أوائل الذين أعلنوا أنه من المحال بعد الآن الإيمان بإمكان المعجزات هو اللاهوتي الألماني والعالم في تاريخ الكتاب المقدس رودلف بولتمان (١٨٨٤-١٩٧٦) Rodulf Bultmann، وقال إن الاعتقاد بالمعجزات راجع لحالة قبل العلم مرَّ بها تاريخ البشرية، حيث كانت بعض الكائنات الخارقة للطبيعة تغزو العالم وتصنع بعض الأفعال العجيبة"[١]. وقد صاغت نظرة بولتمان هذه عقول كثيرين في العالم المعاصر وأدىٰ بهم ذلك إلىٰ عدم التصديق بالقصص التي وردت في الكتب المقدسة، وبالتالي دفعت بهم إلىٰ معارضة كثير من الأصول الواردة في الأديان. وقد كان القديس أوغسطين يعتقد أن الأمراض تأتي من الشياطين، وهذا معارض للنظرة العلمية الآن حيث يكون سبب المرض والشفاء منه بطرق عادية عن طريق الجرعات والعمليات الجراحية والأدوية. ولم يكن رودلف بولتمان يهتم بوجود بعض الناس الذين لا يعرفون الطريقة العلمية المعاصرة، أو ما

---

(١) انظر كتاب:

Philosophy of religion, and introduction, William Rowe, 4th edition, WADSWORTH, 2007, P.133.

يزالون في مواضعهم حيث لم يصل إليهم نور العلم، ولا بالناس الذين يعرفون العلم ومع ذلك لا يزالون يعتقدون بالمعجزات ونحوها، ما كان يهمه أن النظرة العلمية الحديثة لم تترك إلا غرفة صغيرة أو لا شيء للمعجزات وللروحانية"[1].

لما كان كثير من الفلاسفة والفيزيائيين الطبيعيين يعتقدون في قرارة أنفسهم أن العلاقات بين أجزاء الكون علاقات علية واجبة لا تتخلف، صعب عليهم جداً اعتقاد انفساخ هذه العلاقة في بعض الحالات، واعتقدوا أن من أجاز ذلك فإنه يجوز تخلف العلة عن المعلول، وهذا باطل عقلاً. ولذلك حاول أكثرهم إعادة تفسير المعجزات بناء علىٰ ظواهر كونية أو قوانين غير معلومة لنا ومعلومة إما لفاعل المعجزات أو لمن تظهر له. وبناء علىٰ هذا التفسير يبطل كونها معجزة أصلاً كما هو ظاهر، لأن الأصل في الإعجاز هو التحدي بالإتيان بنحو هذا الفعل، ولما فرضنا هذا الفعل يقع طبعا لقانون مطرد، بطل التحدي من أصله. وزعم شلايرماخر Schleirmacher أن المعجزة لا علاقة لها بالقوانين الطبيعية، بل هي علاقة مباشرة متصلة باللامتناهي، فلا حاجة للعقل العلمي أو الدين المعقول أن يرفضها لأنها بذلك تتحرر من دلالتها الحرفية وغير العلمية"[2].

ولما كان المتكلمون يفهمون العلاقة بين أجزاء الكون لا علىٰ نحو العلية والمعلولية، بل أثبتوا أن الفاعل لكل ما في الكون من أجزاء وعلاقات

---

(١) المرجع السابق، فلسفة الدين، وليام راو، ص١٣٤.

(٢) انظر: مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، د. مصطفى لبيب عبد الغني-كلية الآداب جامعة القاهرة. دار الثقافة للنشر والتوزيع. ص٢٧.

بين تلك الأجزاء هو الإله المختار، لم يصعب عليهم تعقل أن يفصل ويعيد الإله ترتيب الأجزاء في بعض الأحيان، فضلا عن جميعها. فبدلا من أن تكون أ دائما مساوقة ل ب، يمكن أحيانا أ تقع أ بدون وقوع ب، أو تقع ج بعد وقوع أ مثلا، وهكذا. ولم يحكموا علىٰ ذلك بأنه خرق لقانون عقليّ، بل لقانون طبيعي، وهذا القانون موضوع وضعا لا توجد علاقات واجبة بين أجزائه، ومن وضعه قادر علىٰ إعادة ترتيبه بلا ريب.

وقد لخص بعضهم خلاصة ما قيل في بيان مفهوم المعجزة في تيارين: فقال:

يستعمل لفظ المعجزة بمعنيين:

الأول: حادثة تتضمن قلبا لقوانين الطبيعة أو تدخلاً لما هو فوق الطبيعي في المجال الطبيعي.

وهذا المفهوم قد يطلق عليه بالمفهوم القوي للمعجزة strong sense، وهو ما لا يمكن للقوىٰ الطبيعية إنتاجه، بل لا يصدر إلا عن قوىٰ فوق طبيعية (الإله)، وكما قال أنتوني فلو فالمعجزة أمر لا يمكن حصوله بلحاظ الطبيعة وآلياتها المعتادة[1]. وكذلك كان ديفيد هيوم يقول إن المعجزة بالمعنىٰ الأخص لا بد أن يتحقق فيه الأمران التاليان:

الأول: حدث لا يمكن حدوثه بلحاظ القوانين الطبيعية المعتادة، كما لو كنا نعرف أن فلانا مات منذ فترة وتحلل جسده، فعودته إلىٰ الحياة محال بلحاظ هذه القوانين. فإذا كان الأمر خارجا عن قوانين الطبيعة، فإنا نعتبره

---

(١) Geisler, Norman, Miracles and the Modern Mind, P:6

معجزة، وإلا فلا[1].

والأمر الثاني: أن يحصل الحدث بتدخل مباشر من الله أو فاعل فوق الطبيعة[2].

واقترح بعضهم إضافة أمرين آخرين لما ذكره هيوم: الأول أن المعجزة مفاجئة ومدهشة، والثاني: أن المعجزة تكون لغاية مهمة جداً. واعترض هيوم على ذلك بأن المعجزة هي في نفسها تستلزم الدهشة والغايات المهمة، ولكن لا يشترط لكي تكون معجزة أن تكون مدهشة وتستتبع الغايات العظيمة، فنحن نعرف إنها معجزة دون ملاحظة هذين الأمرين[3]. وكأنه يعتبر هذين الأمرين عارضين لها، وليسا من ذاتيات المعجزات، وهذا صحيح.

الثاني: حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها، كذا قال: ولو عبَّر بأنها غير مفهومة لمن شاهدها، لكان أحسن. ليطرد مع ما سيذكره بعدُ. وكذل قال وليام راو فإن المعجزة بأحد الإطلاقين تقال على حدث غريب غير متوقع، كنجاح طالب في امتحان صعب لم يدرس مادته ولم يعد العدة له، فيقول لو عرف أنه نجح: إنها معجزة[4]. وهذا هو الإطلاق العامي للمعجزة.

ويمكن التعبير عنه بأنه أمر غير مناقض للطبيعة، بل لطريقة فهمنا

---

(١) انظر: فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٣٩.
(٢) انظر: فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٣٥.
(٣) انظر: فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٣٧.
(٤) فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٣٥.

للطبيعة، وهذا مطرد مع ما قرره السير جورج ستوكس George Stokes بناء على تعريف مفهوم القانون الطبيعي Natural Law من أنه القانون الغالب والمعتاد الذي تعمل الطبيعة وفقا له، فقال: "إن المعجزة هي حدث يظهر تبعا لقانون طبيعي لا يعمل عادة، وليس بالضرورة أن تكون المعجزة تعليقا أو إيقافا لقانون الطبيعة المعتاد"[1]، وبهذا المعنى لا تكون المعجزة خرقا أو مناقضة للقوانين المعتادة بين الأسباب والآثار، بل هي نتيجة أخرى لقانون آخر فوق هذه القوانين.

ثم قال: "وبهذا المعنى الأخير فإن ما هو معجزة في عصر قد يصبح مقبولا ومفهوما في عصر آخر، وسوف يكون من الدوجماطيقية أن ننكر على أسس فلسفية خالصة إمكان المعجزة بالمعنى الأول، لكن الالتجاء إلى المعجز من وجهة النظر العلمية التي تستهدف إقامة علاقات ثابتة بين الشرط والمشروط ليصبح عالم الخبرة مفهوما، إنما يعتبر إنكارا حقيقيا للمنهج العلمي"[2].

وبناء على المعنى الثاني للمعجزة، وهو الذي يسمى بالمفهوم الضعيف للمعجزة weak sense فقد قام بعض المفكرين بمحاولة إرجاع المعجزات لظواهر علمية وقوانين طبيعية لم تكن مفهومة عند من شاهدها، أو للناس الذين كانوا في عصرها، أما الآن فقد صارت مفهومة

---

(١) انظر في ذلك:

Miracles and the Modern Mind, Norman Geisler, P6.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨ نقلا عن:

Vergilus Ferm, Encyclopedia of Religion, the Philosophical Library, New York, 1945, (Miracle), P. 493.

لاكتشاف تلك القوانين التي جرت المعجزة كما يدعي بناء عليها. وهذا مع إمكان حصوله، أي مع إمكان أن يكون بعض المتقدمين قد أطلق علىٰ ظاهرة لم يفهمها أنها معجزة، أي لمجرد أنه لم يفهم الأساس الذي قامت عليه، وأما في عصر لاحق فقد يصبح هذا الأساس مفهوما، ويبطل وصفها بالإعجاز، إلا أننا لو أرجعنا جميع المعجزات إلىٰ هذا النسق، فإن هذا المسلك في الحقيقة مبطل لأصل الإعجاز كما هو ظاهر.

ثم ذكر أن كلمة المعجزة قد تطلق علىٰ حادثة يكون ظاهرها مناقضا لنظام الطبيعة، ولكنها لا تكون كذلك حقيقة، وقد يقصد بها حادثة عادية في حد ذاتها، ولكن ينظر إليها باعتبارها معجزة نظرا لظروف غير عادية تحيط بحدوثها، وقد تستخدم المعجزة للدلالة علىٰ الحوادث التي تظهر باعتبارها لا تنتمي إلىٰ مجال الوجود الفيزيقي علىٰ الإطلاق، وذلك شأن الرسالات والعلامات التي ترد من خارج المجال الطبيعي.

وسوف نستعرض أهمّ ما قاله الفلاسفة والمفكرون في هذا الموضوع المهم باختصار.

من أهمِّ الحجج التي تورد للدفاع عن المعجزات: أن عددا كبيراً من العقلاء شاهدوها أو آمنوا بها فعلاً، وأن سجلات التاريخ قد احتفظت لنا بهذه الحوادث باعتبارها وقائع فعلية ثابتة.

والحقيقة أن مجرد الإيمان بها من طرف عقلاء لا يستلزم الإيمان بالمعجزة، ولكن دعوىٰ مشاهدتها من عدد كبير منهم يؤمن تواطؤهم علىٰ الكذب والغش والوقوع تحت التُّحايل له شأن آخر، فإنه من باب الأخبار

المتواترة، وهذه من وسائل المعلومات، فلا يسهل ردّ وقوع المعجزة لمجرد أنك لم ترها، فقد رآها غيرك. ولذلك فإذا كانت المعجزة حسية أو مشاهدة، وتم نقلها تواتراً فالمنهج العلمي لا يسهل عليه ردها من هذه الجهة إلا برد أخبار التواتر.

وبعض الناس قد يحتج للمعجزة بأن التصديق بها وسيلة إلىٰ حفظ أخلاق معينة وسلوك إنساني معين، ومن الواضح أن هذا التبرير للمعجزة لا يقوىٰ علىٰ إثباتها علىٰ الآخرين. فالمنهج البراغماتي ضعيف في هذا الصدد.

مناقشة بعض الدعاوى حول المعجزات

أولا: دعوى كون المعجزة مستحيلة عقلاً

من المعجزات التي وردت عن الأنبياء المتقدمين شق البحر لموسىٰ عليه السلام وإحياء الموتىٰ وإحياء الموتىٰ لعيسىٰ عليه السلام، وإعادة إحياء الحمار بعد تفتت لحمه وعظمه، ومثل هذه الظواهر غريبة عما اعتاده الناس في العصر الحديث، ولذلك يبادر كثير منهم ليقول إن المعجزات محالة عقلا، لمجرد أنهم لم يروا مثلها أو لم يعاصروا زمانها. فهل المعجزات فعلا محالة عقلاً؟ أي هل يحيل نظام العقل وجود المعجزات من أصلها؟

ومن الفلاسفة الشهيرين الذي اعتقدوا أن المعجزات أمر سخيف الفيلسوف سبينوزا (1632-1677) Benedict Spinoza فهو فيلسوف يدرج في ضمن صنف الفلاسفة العقلانيين ولم يتردد في الحكم علىٰ المعجزات بالإحالة العقلية. وتبعا لفلسفته فهو يعتقد بوجود واحد فقط، لا نهائي، وهو الإله، وهو مطابق لهذا العالم، فهو قائل بوحدة الوجود المادية، والإله ليس متعاليا علىٰ الكون، وليس وراء المخلوقات، وأفعاله هي عينها المخلوقات.

والمعجزات تكون بناء علىٰ هذا التصور مستحيلة عقلاً، فحيث كان الإله محايثا للعالم، فلا وجود لأمر متعالٍ عن الطبيعة يتدخل فيها، فكل المظاهر الوجودية متوافقة مع قوانين العالم، فنظامها واجب لازم لا يمكن خرقه، ومهما كانت المعجزة: فوْق العالم، أو وراءه، فهي مجرد تصور

سخيف لا يلتفت إليه، وبالتالي فلا يمكننا أن نصدق بأي أمر يحكىٰ لنا في النصوص الدينية إذا كان مخالفا للقوانين الطبيعية، وما لم نستطع تعقله بحسبها فهو أمر سخيف مردود.

والخلاصة عند هذا الفيلسوف:

أن المعجزات انتهاك للقوانين الطبيعية، والقوانين الطبيعية حتمية، وبالتالي لا يمكن انتهاكها ولا نقضها. وينتج من ذلك أن المعجزات محالة عقلاً.

فكل ما يحصل في العالم فهو ضروري الحصول بحسب تصور سبينوزا لنظام العالم الذي فيه يكون بناء العالم بناءً هندسياً تبعاً لطريقة أُقليدس في الهندسة، فما هو مقبول لديه ينحصر في الأمور الواضحة بنفسها أو ما يرجع للأمور الواضحة بنفسها. وكان متأثرا بعصره الذي شاع فيه الاعتقاد بالنظم الحتمية للعالم الطبيعي، فبنىٰ نظريته الفلسفية علىٰ الحتمية الوجودية المحايثة الموحَّدة محاولاً التخلص من ثنائية ديكارت الشهيرة.

إذن هناك ثلاثة عناصر كانت تحكم سبينوزا في نظرته هذه:

١-الحتمية الضرورية بين عناصر الكون deterministic view of natural laws.

٢-نظريته الوجودية في الإله المبنية علىٰ وحدة الوجود Pantheistic view of God.

٣-بناؤه النظري الأقليدي بوضع أكسيومات أصلية يحاول إرجاع جميع النتائج إليها Euclidean rationalism.

فبناء علىٰ هذه المقدمات ينبغي حتما نفي المعجزات.

ومن الطريف أن ألبرت آينشتين كان متابعاً لفلسفة سبينوزا الوجودية وهي وحدة الوجود بطريقته الخاصة التي تؤول إلىٰ نفي الإله المفارق المتعالي علىٰ المادة، وهو ما يرجع إلىٰ وحدة الوجود المادية، ومعتقداً بصفات الإله الذي عينها سبينوزا، وبناء علىٰ ذلك عجز عن ملاحظة أن مقتضىٰ معادلاته الرياضية أن الكونَ يتضخم شيئا فشيئا، فهذا يتعارض مع نظرته الكونية والإلهية، لأن سبيوزا يبني نظرته الفلسفية علىٰ أن الإله كامل لا يزداد كمالا، خلافا لفلسفة هيغل المثالية الموضوعية المتحركة جدلياً، فكيف يتصور إلها يتضخم حجمه ويتزايد بصورة مستمرة! ولذلك لجأ إلىٰ حل المعادلات بطريقة معينة تفضي إلىٰ ثبوت حالة الكون!

ومن الذين نبهوا علىٰ غلط آينشتين في حل المعادلة الفيزيائي الروسي ألكسندر فريدمان Alexander Friedmann، وقد اعترف له آينشتين بإصابته في حل المعادلات وتجنب الخطأ الذي وقع هو فيه، وقال ما حاصله: "**إن ما أظهرته المعادلات من تمدد الكون أزعجته، فإن الخضوع لنحو هذه النتائج لا معنىٰ له!**"، يقصد أنه لا معنىٰ له باعتبار الفلسفة التي يؤمن بها كما أشرنا، فيستحيل أن يكون للكون (المساوي للإله) بداية في الوجود، كما تقتضيه المعادلات، فرجع خطأ آينشتين في حل المعادلة إلىٰ اعتقاده بفلسفة سبينوزا وإلهه المحايث للكون.

وكان آينشتين قد أجاب عن سؤال وجهه له بعضهم: "إنني أؤمن بإله سبينوزا، الذي يظهر نفسه بطريقة منظمة وبانسجام مع حقيقة العالم" أي بحسب قوانين الطبيعة لا خلافا لها، ولا خارجا عنها، وهذا الذي يفسر لِـمَ

لَـمْ يستطع الخضوع لنتيجة المعادلة التي تظهرُ وجودَ بداية للكون وأنه يتمدد ويتضخم[1]. والآن وبعد ظهور نظرية الانفجار العظيم ما زلنا نرىٰ بعض الفيزيائيين الذين لم يستطيعوا الخضوع لمقتضىٰ العلم، عزفوا عن الاعتراف بحدوث العالم، ولجأوا إلىٰ محاولة اختراع نظريات أخرىٰ تفرض الحدوث المتجدد للكون بلا بداية ولا سبب خارج عنه، مع ما فيها من إشكالات: كخروج الشيء من العدم بلا سبب، واستحالة حوادث لا أول لها مع ملاحظة وجود العالم الحاضر، فكيف يكون ما لا نهاية له قد انقضىٰ وانتهىٰ ليحل العالم الحاضر!؟

وبغض النظر عن استحالة التسلسل في الماضي الذي قد ينازع فيه بعضهم، فإنه وبملاحظة القانون الثاني من الديناميكا الحرارية فإنَّ كلَّ دورة أو ذبذبة يعود إليها الكون ستكون متناقصة تدريجياً، إلىٰ أنْ يصل الأمر إلىٰ الفناء، وذلك لفقدان كمية من الطاقة في كل مرة بالنسبة لنظام مغلق كما هو حال الكون. وبناء عليه فإن دعوىٰ التذبذب اللانهائي مناقض لهذا القانون.

وقد كانت الهجمة علىٰ بعض العقائد الدينية وخصوصا المعجزات في عصر التنوير شديدة الوطء، ولكن بعد ظهور الفيزياء الحديثة، رأينا إمكان إعادة تفسيرها، كما تم نقد كثير من الإشكالات والحجج الفلسفية النافية لإمكانها.

ثانياً: دعوى عدم قابلية المعجزات للتصديق (نقد حجة ديفيد هيوم)

هناك اتجاه آخر في نقد المعجزات ومعارضتها، لم يعتمد علىٰ دعوىٰ

(١) انظر كتاب Geisler المذكور سابقاً، ص١٠.

أنها مستحيلة، كما فعل سبينوزا، وغيره، بل زعم بناء على منهجه التجريبي الحسي المحض أنها غير قابلة للتصديق، ولو صحَّ هذا الفرض لما كان فائدة للمعجزة أيضاً كما هو واضح.

فقد كان هيوم يقرر أنه على الرغم من إمكان التصديق بالمعجزات في نفسها، ولكنه من غير المعقول فعل ذلك بناء على أسس معرفية كما سيأتي[1].

وقد اتبع الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) هذه الطريقة النقدية الخاصة. ومن المعروف أن مذهبه عدم الاعتراف إلا بما يرد على الحواس، ولذلك أنكر العلاقة العلية، واعترف فقط بعلاقة التعاقب دون اعتراف بأي حتمية بين الجزئيات الخارجية.

الذي يقبل التصديق فقط عند هيوم هو ما يأتيه من طريق الخبرة الحسية، أما الفروض العقلية والكليات فلا يلتفت إليها، فهو منهج تجريبي مغالٍ في التجريب. وبناء على هذه الأسس، يمكننا تلخيص تقريره المتعلق بالمعجزات:

١-المعجزة هي خرق لقانون الطبيعة المعروف بالعادة البشرية.

٢-هذه القوانين الطبيعية غير القابلة للتغير عرفناها بالخبرة.

٣-الحكماء يعتقدون ما هو موافق للدليل.

٤-الدليل المخالف للمعجزة موافق لكل ما يمكن أن يكتسبه الإنسان بخبرته.

فالخبرة المطردة الموافقة للمحسوسات هي التي تعارض

---

(١) فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٣٥، مرجع سابق.

المعجزات، ولذلك فلا يمكن الموافقة علىٰ المعجزات ما دام كل ما يمكن اختباره في الطبيعة مخالفا للمعجزات.

وخلاصة ذلك:

أولا: المعجزات خرق صريح لقوانين الطبيعة.

ثانيـًا: قوانين الطبيعة غير قابلة للتغير.

ثالثا: إذن: المعجزات لا يمكن حصولها.

ولو تأملنا في مفهوم (غير قابلة للخرق) الذي يعتمد عليه هيوم، وفسرناه بأن من المحال تغيرها، لكان هناك مصادرة علىٰ المطلوب، وتوافقٌ بينه وبين سبينوزا، ولو قصد هذا المعنىٰ، لكان من السهل مخالفته والاعتراض عليه، فيمكن للمؤمنين بما فوق الطبيعة أن يخالفوه لو قصد المعنىٰ الأول، ويبطلوا حجته بسهولة، فالمعجزات بكل سهولة في رأيهم استثناء للقانون الكلي الملاحظ. ولكن هيوم لا يريد هذا المعنىٰ، غاية ما يريده أن القانون الطبيعي هو الذي له خاصية الاطراد في التوقع المستقبلي ودوام الحصول.

إن ما يريد هيوم بيانه إنما هو عدم قابليتها للتصديق، لا استحالتها في نفسها، ويمكن صياغة حجته بطريقة أقرب إلىٰ مراده علىٰ النحو التالي:

١-المعجزة بالتعريف نادرة الحصول.

٢-القانون الطبيعي بالتعريف مطرد مستمر الوقوع.

٣-حجية ما كان مطرد الوقوع أرجح دائما مما كان نادر الوقوع.

٤-الحكماء دائما يعتقدون الظاهرة ذات الحجية الأرجح.

٥-إذن، الأفراد العقلاء لا ينبغي أن يؤمنوا بالمعجزات لأنها دائما أقل

رجحانا في الوقوع"[1].

مناقشة استدلال هيوم

اعتمد ديفيد هيوم في تحليله لدعواه عدم معقولية الإيمان بالمعجزات علىٰ أن المعجزات لا ترقىٰ في قوة ثبوتها لنا إلىٰ أن تساوي فضلا عن تعارض ما هو ثابت بالقوانين الطبيعية، لأننا لا نسمع بالمعجزات إلا عن طريق الأخبار، والأخبار لا ترقىٰ لدرجة قوة تساوي الحسّ أو التجربة المطردة التي نلاحظ بها عمل القوانين الطبيعية.

من أهم ما يرد علىٰ حجة هيوم المبينة، حالتان اثنتان:

الأولىٰ أن يشاهد أحدهم المعجزة بعينه، لا عن طريق خبر، فكيف في هذه الحالة يمكنه الشك في المعجزة وهو يراها بحسه.

والحالة الثانية: أن يتم نقل المعجزة عن طريق خبر التواتر الذي لا يقبل الشك ولا الردّ، وفي هذه الحالة يقوم التواتر مقام المشاهدة الحسية المباشرة، ويتعسر علىٰ هيوم التشكيك في كونها معجزة، ويعسر عليه ترجيح عدم التصديق علىٰ التصديق بها.

وكذلك فقد بالغ هيوم من قيمة ما نعتبره قوانين طبيعية، لأننا نعلم بالتأكيد أن قوانين كثيرة اكتشفت نتيجة لاعتبارنا بعض الظواهر الشاذة المخالفة لما كنا لاحظناه من نتائج مطردة، ونتيجة لذلك فقد تم اكتشاف كثير من القوانين الطبيعية أو تعميمها لاحقاً علىٰ حالا في مجالات أوسع

---

(١) ارجع إلى كتاب Miracles and the Modern Mind المعجزات والعقل الحديث، تأليف Norman Geisler ، ص١٧.

مما كنا نعتقد أنها محدودة فيه. ولذلك فقد يرد عليه أن التعنت في اعتبار ما يقرره من قوة الطريقة العلمية التجريبية المعتمدة على المشاهدة المبنية على الطبائعية naturalism قد يستلزم لاحقا تحديد الاكتشافات العلمية ويغلق الأبواب أمام البحث والاكتشافات العلمية الجديدة، وهذا مخالفة للمنهجية العلمية الصحيحة، وإن كان هيوم يعتقد أنه ملتزم بها"[١].

الخبرة المطردة المتناسبة: Uniform Experience

اعتمد هيوم على هذا المفهوم في حجته ضد المعجزات، وهذا المفهوم إما أن يكون مصادرة على المطلوب، أو يكون مجرد استدراج عاطفيّ، وذلك لأنه كيف يمكننا دعوى امتلاكنا للخبرة المطردة التي نضعها في إزاء كل ما سواها إلا إذا كنا نعرف كل الخبرات الممكنة بما فيها تلك الخبرات المستقبلية! وإذا كان هيوم يصد بالخبرة المطردة خبرةَ ذلك الشخص الذي لم يرَ معجزةً قط، فهو إذن استدراج عاطفي ومغالطة محضة، لأن للآخرين الذين يزعمون مشاهدة تلك الخبرة الخاصة (المعجزة) أن يخالفوا زعمه. وكما قال ستانلي جاكي Stanly Jaki: "لو كان هيوم فيلسوفا تجريبيا محضا أو حسيا فعلا، لاستوت في نظره لكان عليه أن يعلن استواء القابلية للتصديق بمجرد إدراك أي حقيقة سواء كانت معتادة أو غير معتادة"[٢].

فالعادة في الحقيقة ليس مجرد مفهوم حسيٍّ أو تجريبي، بل هو مفهوم

---

(١) أنظر: فلسفة الدين، مقدمة، وليام راو، ص١٤٢-١٤٣، بتصرف وزيادة وتحرير.

(٢) أنظر نورمان جيزلر، المرجع السابق، المعجزة في العقل الحديث، ص١٧.

عقلي معتمد علىٰ تجربة أو حسّ، وإذا أراد هيوم تجريده عن العقل المحض والتجريد، للزمه التسوية بين أي أمور بقيد كونها مدركة، سواء كانت معتادة أو غير معتادة.

فهيوم إذن بين أمرين، إما المصادرة علىٰ المطلوب، أو أن عليه فتح الباب للاعتقاد بالمعجزات بناء علىٰ أصوله، فيما لو كان هناك دليل كاف لحدوثها، وقوله بأن الدليل معارَض بكونها نادرة الحصول، لا يصح بناء علىٰ أصوله الفلسفية. ولا يمكننا أن نجزم بذلك إلا إذا اشترطنا وقوع الخبرة بالمعجزة لنا شخصياً، وهذا تحكم أيضا، أو إلا إذا عرفنا بخبرتنا أن المعجزات لم تحصل قط، وهذا دورٌ أيضاً. ولا يمكننا أنْ نردَّ كل خبر يخبر عن وقوع المعجزات إلا إذا كانت تلك الأخبار فعليا خاطئة، أما أن نردَّها لمجرد مخالفتها ما نعرفه فهذا ليس مناسبا للنظر العقلي المنصف، ولا متوافقا مع منهجه التجريبي الذي يزعم التزامه به. وقد أشار إلىٰ نحو هذا الرد والتحليل لحجة هيوم الفيلسوف الشهير سي. س. لويس C. S. lewis [1]. وقد شرحناه هنا بناء علىٰ تحليل المناطقة المتكلمين لمفهوم العادة وفرقهم بين الحس المجرد والتجربة والخبرة بلحاظ العقل.

المعيار الاحتمالي العددي للحقيقة

في الحقيقة إن هيوم لم يضع المعجزة في وزنها الحقيقي، بل وضعها في مقابل الحوادث المعتادة الأخرىٰ باعتبار عددي، فقال ما حاصله إذا كان عدد المعجزات قليلا، وعدد غير المعجزات كثير جدا، فالراجح هو

(1) انظر كتاب لويس كما أحال إليه نورمان جيزلر:

C.S. lewis, Miracles, New York, macmillan, 1969, P. 105.

الحوادث المقابلة للمعجزات!

ومن ناحية أخرىٰ فقد جعل هيوم معيار الحقيقة عدديا احتماليا، فقط، فالأكثر هو الأرجح في مقابل الأقل! وهذا معيار غريب، فقد يكون الشيء قليل الوقوع ولكنه راجحٌ في الخارج، والعقلاء يتبعون الدليل والحجة، والدليل والحجة ليس دائما يقاس بمعيار الكثرة والقلة في الوقوع، وقد فات هيوم التنبه إلىٰ ذلك. وقد يكون احتمالية الشيء بملاحظة حصوله في الماضي عالية، ولكن في الوقت نفسه لا يحصل لرجحان غيره عليه مع ندرة وقوعه.

وكما قال بعضهم لو كان هذا المعيار الذي يتبعه هيوم صحيحا تماما، للزمنا إنكار كثير من الحوادث التي سبق وقوعها وكانت مخالفة للعادة في نظرنا، ككثرة انتصارات نابوليون في حروبه.

طريقة هيوم الحسية تستلزم مخالفة الحسيات والتجريبيات أيضاً

وأخيراً، فإن طريقة هيوم تستلزم ألا يجوز الإيمان بالمعجزة حتىٰ وإن وقعت بالفعل، لأنها حتىٰ في حال وقوعها فإنها تظل أقل وقوعا وأندر بكثير من الحوادث الأخرىٰ المعتادة، وعليه فلو رأينا معجزة بأعيننا، واعتبرنا طريقة هيوم في التفكير، للزمنا إنكار ما نراه وأحسسناه.

لزوم دعوى عدم إمكان المعجزات مستقبلا مخالفة لمنهجه

وأيضا فإن طريقة هيوم تستلزم ألا يمكن وقوع المعجزات في المستقبل أيضـًا! وهذا غريب! وهي تعبئ القائل بها مسبقا ضدَّ أي حجة

يمكن أن يسمعها في جانب المعجزات، لأن المعجزات علىٰ كل حال ستبقىٰ نادرة الوقوع مهما كانت حجية وقوعها عالية، وبالتالي فلا يصح لنا التصديق بوقوعها أصلاً، لا في الماضي ولا في المستقبل. وهذا النمط من التفكير مخالف للأسس العلمية (العلموية) التي يقول بها هيوم، فبحسب منهجيته وفلسفته لا يمكننا أن نعرف ما قد يحصل في المستقبل، بناء علىٰ الأسس الحسية والتجريبية التي يلتزم بها، ولكنه يخبرنا منذ الآن أنه لن تحصل معجزات في المستقبل كما أخبرنا أنها لم تحدث في الماضي! وهذا خروج عن نمط تفكيره وفلسفته، التي ينبغي ألا تحيل وقوع أي شيء مخالف لما اختبرناه في الماضي.

لزوم عدم إمكان التقدم العلمي بحسب نظريته المزعومة

بناء علىٰ الأساس الذي نقد به هيوم المعجزات وأنكر إمكانية التصديق بها، فإنه يلزمه ألا يمكن وقوع أي خبرة بشرية مخالفة لما قد حصل لنا من الخبرات والمعارف لغاية هذه اللحظة، وهذا ينافي إمكان التقدم العلمي، كما ينافي ما يحصل بالفعل في الاكتشافات العلمية الحالية المخالفة لكثير من الخبرات التي كانت لدينا في الماضي، والتي كان هيوم نفسه يجزم بها.

خلاصة النقد لموقف هيوم

واختصارا فبناء علىٰ الحجة التي قد تظهر من كلامه والقائمة علىٰ إحالة المعجزات، فكلامه مجرد مغالطة مبنية علىٰ المصادرة علىٰ المطلوب، وبناء علىٰ ملاحظة النمط الثاني من حجته علىٰ عدم إمكان الاعتقاد بوقوع المعجزات، فإن طريقته مخالفة للأسس العلمية الفلسفية

لمنهجيته المعرفية، كما رأينا، وتستلزم عدم إمكان التقدم العلمي باكتشاف حقائق أخرىٰ غير ما خبرناه سابقاً! وطريقته تستلزم الحكم المسبق علىٰ المعجزات قبل النظر فيها وتحليلها بالفعل، والعقلاء لا ينبغي لهم أن يتبعوا طريقة الحكم المسبق علىٰ ما يعرض عليهم من أمور، بل عليهم أن يحللوها ويعرضوها علىٰ الأحكام العقلية والمنهجية السليمة. ويظهر مما تقدم أن طريقة هيوم في نقده للمعجزات غير سليمة.

ثالثا: دعوى عدم عقلانية المعجزات

رأينا أن هيوم جرىٰ في طريقته محاولاً بيان عدم قبول المعجزة للتصديق بناء علىٰ عدم قوة الدليل القائم عليها، فهو كان يحاول أن يقدح في الناحية الإثباتية للمعجزة، بغض النظر هل هي ثابتة في نفسها أم لا. وقد اتبع الفيلسوف الملحد الشهير أنتوني فلو [قبل تراجعه عن الإلحاد] طريقة أخرىٰ ولكنها مشابهة من بعض الوجوه لما قرره هيوم.

وحاصل هذه الطريقة أن المعجزات غير عقلانية لأنها غير خاضعة للموازين العقلانية، ولا القوانين العلمية، لأن أهم القوانين العلمية أن يكون الحدَثُ متكرراً، والمعجزة ليست كذلك، وأن يكون الذين يشاهدون الأحداث العلمية كثيرين والمعجزة غالبا يشاهدها أفراد قلائل، وفوق ذلك فهي قد حصلت في الماضي، أي إن قابلية إعادة تفحصها مباشرة محالة.

ويمكن تلخيص دعواه في النقاط التالية:

١-المعجزات بطبيعتها خاصة وغير متكررة.

٢-الحوادث الطبيعية بطبيعتها عامة ومتكررة.

٣-عمليا، فإن الحجة علىٰ ما كان متكررا وعامّ الحصول أعظم عادة

من الخاص وغير المتكرر.

٤-إذن: عمليا، فالحجة المضادة للمعجزات ستكون دائما أكبر من التي معها.

هناك ملاحظات ترد على طريقة أنتوني فلو:

أولا: لقد قبل الطبائعيون كثيرا من الأمور التي لم تتكرر في العلوم الحديثة. منها نظرية الانفجار العظيم التي هي أصل نشوء العالم الذي نعيش فيه، فلو كانت طريقته في التفكير صحيحة لما جاز لهم قبول هذه المتفردة.

ثانياً: فرضية أنتوني فلو غير قابلة للنقض، لأنه مهما فرضنا من أمور لن يقبلها لأنه سيعتقد دائما أن الحجة المضادة للمعجزات ستكون أعظم من المؤيدة لها، فموقفه المعارض لما فوق الطبيعة سيكون دائما ثابتا على أسسه التي يقررها، فعمليا ستكون الشواهد الطبيعية المتكررة أعظم دائما من غير المتكررة ومنها المعجزات. وبناء عليه فينبغي أن يسمح فلو للمؤمنين بالإله أن يقولوا: إنَّ وجود الله، بالرغم من قابليته للنقض، من حيث المبدأ، إلا أنه لا يمكن عمليا الإتيان بشاهد واحد أو حدث واحد يبطل وجود الإله. فإذا كانت الطبائعية (الطبيعانية) Naturalism غير قابلة للنقض unfalsifiable عمليا، فالإيمان بوجود الله (وكذا الإيمان بالمعجزات) أيضا غير قابل للنقض عمليا. وإذا كانت ما فوق الطبيعة لا يمكن تأسيسها عملياً، فكذلك الطبائعية (الطبيعانية) لا يمكن تأسيسها عملياً، لأن المؤمن بالإله يمكن دائما أن يدَّعي أن السبب الأول لها هو الإله، لأن الإله أصلا يعمل في الطبيعة بطريقة معتادة متكررة، وأما المعجزات لها أحوال خاصة لا يقاس عليها. ولا يمكن لأنتوني فلو معارضة

هذه الدعوىٰ بناء علىٰ أسسه الخاصة كما سبق الإشارة إليه.

ثالثا: بناء علىٰ طريقته في التفكير، يلزمنا أن ننفي أي حدث تاريخي غير معتاد، لأنه غير متكرر، وليس خوارق العادات فقط، بل إن التاريخ الجيولوجي للأرض أيضا ينبغي أن يتم إلغاؤه لأنه غير متكرر، كما ينبغي نفي كل موت وحياة مشاهدة لأنها غير متكررة أيضا. وفي الحقيقة فإن العلماء لا يقومون بإلغاء أي حالة شاذة وحيدة لم يعهدوا منها التكرر فوراً، فهناك احتمال أن تكون هذه الحالة بداية لحالات أخرىٰ متكررة، فطريقتهم التي يتبعونها لإلغاء المعجزات، تضطرهم إذا علموا بمقتضاها لإلغاء الأسس العلمية وكذا تضطرهم لإلغاء أسس اعتقاداتهم هم.

رابعا: دعوى كون المعجزات غير موافقة للعلم!

كان رودلف بولتمان يقول إن من يقبل العلم الحديث ينبغي عليه أن يرفض أي تفسير للحوادث في العالم الطبيعي باستخدام أفعال ناشئة عن قوىٰ أو أفعال خارقة للطبيعة أو فوق الطبيعة (مثل: الملائكة، الآلهة، الشياطين...الخ)"[1].

وادعىٰ الأستاذ في جامعة نيويورك في تورونتو New York in Toronto باتريك نويل سميث Patrick Nowell-Smith أن المعجزات لا يمكن أن يدَّعىٰ أنها فوق الأسباب والظواهر الطبيعية، بل إن غاية ما يمكن دعواه هو أنها لا يمكن تفسيرها بواسطة القوانين العلمية المعروفة، أما أن يقال: إنها لا يمكن تفسيرها علميا مطلقا، فهذا لا يمكن

---

(١) كتاب: فلسفة الدين، مقدمة، تأليف وليام راو، ص١٣٥. مرجع سابق.

لأحد أن يقرره، ومهما كانت الحادثة غريبة عن الشخص، فلا يحقُّ لأحد أن يقرر أنها صادرة من فاعل فوق طبيعي، ولا يمكن أخذ ذلك من مجرد زعم الزاعم، ولا يمكن لأحد أن يزعم أن القوانين العلمية لا يمكنها تفسير أي حدث يدَّعىٰ أن سببه فوق طبيعي، فربما يكون بإمكان العلم مستقبلاً أن يقدم تفسيراً بناء علىٰ معلومات علمية جديدة نحظىٰ بها عن العالم الطبيعيّ.

تلخيصُ دعوى باتريك:

١-كون الحدث لم يتمَّ تفسيره علمياً، لا يعني أنه غير قابل للتفسير علمياً.

٢-المعجزات لم يتمَّ تفسيرها علمياً.

٣-إذن: المعجزات ليس بالضرورة أن تكون غير قابلة للتفسير علمياً.

فقد يحصل في بعض الأحيان أن يكون حدث معين معزوا لمعجزة في بعض الأزمان، ثم يمكن تفسيره بعد ذلك عندما تُكْتَشَفُ أسبابُه الطبيعية.

وزعم باتريك أنه يمكن أن يقبل مصطلح فوق الطبيعي supernatural إذا قصد به قائله مجالا علميا جديداً غير حقل الفيزياء مثلا، كما هو الفارق بين السيكولوجيا والفيزياء، ولكن ينبغي ألا يفترق عن الفيزياء من حيث المبدأ أو يحتاج أي طرق غير علمية.

وزعم باتريك أن التفسير الذي يعطينا القوة علىٰ توقعات مستقبلية، هو الذي يستحق أن يكون تفسيراً. ولكن تفسير المعجزة لا يمكن أن يشتمل علىٰ تفسير متغيرات أخرىٰ، كما هوَ الشأن في التفسيرات العلمية. فلذلك لا يكون تفسير المعجزة كأي تفسير آخر من حيث الإمكانات. وما دام الأمر

كذلك فالمعجزة من حيث المنهجية غير علمية. فهي لا تتوافق مع وسائل تفسير الظواهر، فلكي تكون كذلك ينبغي أن يعطينا تفسيرها القدرة علىٰ توقع ظواهر أخرىٰ.

نقد طريقة باتريك:

١-إنه يعرف (التفسير) بطريقة ضيقة بحيث يستثني التفسير لأي ظواهر فوق طبيعية، ويصر علىٰ أنّ التفسيرات كلها يجب أن تكون طبيعية وعدا ذلك فلا يمكن أن تعَدَّ تفسيراتٍ!

٢-يفترض باتريك من دون دليل مسبق أن أي ظاهرة يجب في النهاية أن تكون بحسب مقتضىٰ القانون الطبيعيّ. ولكنه لا يملك أي دليل علمي علىٰ هذه الدعوىٰ، إنه مجرد التزام بمذهب الطبائعية (الطبيعانية) الفلسفي.

٣-وحتىٰ لو واجه باتريك ظاهرةً فوق طبيعية، فإنه بكل بساطة سيفترض أنها في النهاية يمكن تفسيرها بواسطة قوانين طبيعية، سواء منه أو من غيره.

٤-يشترط باتريك للتفسير العلمي أن يكون قادراً علىٰ توقع أحداث أخرىٰ، وهذا ما لا يعطيه إياه أي تفسير لأي معجزة. مع العلم أنه توجد ظواهر طبيعية لكن لا يقدر أحدٌ علىٰ توقعها أبداً، مثلاً، لا يمكن لأحد توقع متىٰ يتزوج العازب! ولكنه متىٰ ما نوىٰ الزواج، نعرف ما سيحصل طبيعياً بعد ذلك. فإن قال الطبائعيّ (الطبيعاني) naturalist إنه يعرف أن العازب سيتزوج من حيث المبدأ لا بصورة عملية، فحينئذ سيقول المعتقد بما فوق الطبيعة له: نحن أيضا يمكن أن نعرف أن هناك معجزة ستقع من حيث

المبدأ، وذلك حين يساعد الإله أحد البشر ويعتبره رسولاً! فسيظهر المعجزة لمن يخالفونه، ولكن لو كنا نعرف كل مبادئ المعجزات بما في ذلك ما هو حاصل في علم الله تعالىٰ وإرادته، فعندئذ يمكننا توقع المعجزة عملياً. وكما لا يمكننا معرفة متىٰ يحصل الانفجار العظيم من حيث هو متفردة، ولكنا إذا عرفنا حصوله يمكننا توقع ما بعد ذلك، فكذلك يمكننا معرفة ما يحصل بعد المعجزة، ولكننا لا نعرف متىٰ تقع المعجزة عملياً.

٥-هناك فارق بين منشأ المعجزة، والعمل الطبيعي لها. فالمحرك motor يعمل وفق القوانين الطبيعية natural laws، ولكن القوانين ليست هي من يصنع المحركات، الفاعل العاقل هو الذي يصنعه. وكذلك منشأ المعجزة ليس حسب قوانين الطبيعة، ولكن آثار تلك المعجزة ستعمل وفق تلك القوانين، وبعبارة أخرىٰ، فإنَّ العمل الإعجازي سينشئ حملا يستمر تسعة أشهر حسب قوانين الطبيعة. فقوانين الطبيعة تنظم عمل المعجزة، ولكنها ليست هي التي تتحكم بنشأتها"[1].

دعوى مناقضة المعجزات للعلم من حيث هو علم

وهناك دعوىٰ مخالفة للدعوىٰ المبينة سابقاً، يقول صاحبها أليستر ماكينون Alistair McKinnon حاصلها أن المعجزة مناقضة للعلم:

١-العلم عبارة عن تعميمات مبنية علىٰ ملاحظات سابقة.

٢-أي استثناء من القانون العلميّ يبطل فعالية القانون.

٣-المعجزة استثناء من القانون العلمي.

(١) انظر كتاب جيزلر المعجزات والعقل الحديث، ص٣٢.

٤-إذن أيّ شيء يسمىٰ معجزة سيكون عبارة عن مراجعة وإبطال للقانون العلمي.

وهذا مبني علىٰ أنه إن كانت هناك معجزة لا يمكن تفسيرها علميا، فيجب اعتبارها مناقضة ومبطلة للعلم.

وهذا الرأي من السهل إبطاله، لأن الطبيعاني نفسه قد يقول: إن القوانين العلمية لم تضع إلا لوصف الظواهر المطردة، والمعجزة ليست من الظواهر المطردة، إذن بأيِ وجه تعتبر المعجزة نقضا للقانون العلمي وهو لم يوضع لوصفها! فالإله هو الذي ينشئ المعجزة بحسب إرادته.

الاعتراف بالمعجزات يستلزم تدمير العلم

وبعضهم زعم أن الإيمان بالمعجزات سيدمر العلم، وتقرير كلامه علىٰ النحو التالي:

١-العلماء لا يصح أن يكفوا عن طلب التفسير الطبيعي لأي ظاهرة.

٢-إذا اعترفنا بالمعجزة، وأنها ليست بأسباب طبيعية، فهذا يعني أن علىٰ العالم الكفّ عن طلب التفسير الطبيعي لها.

٣-إذن سيؤدي ذلك الاعتراف بالمعجزة إلىٰ انقطاع البحث العلمي، وأن يكف العالم عن كونه عالماً.

ولمناقشة هذه الدعوىٰ، لا بد من الانتباه لما يأتي من النقاط:

١-هناك فارق بين الطريقة العلمية والطريقة الطبيعانية. فالطريقة العلمية تفترض وجود سبب لكل ظاهرة، أما الطبيعانية فتفترض وجود سبب طبيعي لكل ظاهرة، وهذا تخصيص وتقييد للنظرة العلمية الواسعة.

٢-إذا كان العلم يبحث في تفسير الظواهر المطردة الحصول، وافترض أن لها أسباباً طبيعية، فلم يفترض إذن أن المعجزات التي هي غير مطردة الحصول ينبغي أن يكون لها أسباب طبيعية! والزعم بأن أي ظاهرة حتىٰ لو كانت غير مطردة ينبغي أن يكون لها أسباب طبيعية هو زعم غير علمي، والقوانين العلمية كما قلنا يمكنها ضبط عمل الحوادث، أما تفسير أصل نشأة هذه الحوادث والظواهر فليس من عملها ولا من وظيفتها.

٣-إذا كان هناك إله خلق العالم، فليس من المخالف للعلم أن نفترض أنه خلق العالم علىٰ نحو مطرد مضبوط بقوانين وعادات مطردة متكررة، وكذلك يتدخل في الكون أحيانا لأمور خاصة وأحوال معينة بصورة خارجة عن تلك القوانين والعادات المطردة. والطريقة الوحيدة لإبطال هذه الاحتمالية هي إبطال وجود الله، ولكن أكثر الطبيعانيين يعترفون أن هذا أمر من المحال إبطال وجود الإله به، إذن إذا كان الإله موجوداً، فلا ريب في إمكان وجود المعجزات.

٤-يمكننا تلخيص هذه الحجة علىٰ إبطال المعجزات علىٰ النحو التالي:

أ-كل ما يقع في العالم الطبيعي فهو حدث طبيعيّ.

ب-ما يسمىٰ بالمعجزات هو أمر واقع في العالم.

ج-إذن، فما يسمىٰ بالمعجزات هو في الحقيقة أحداث طبيعية.

هناك مصيدة يقع فيها الباحثون، وهي أنهم لا يفرقون بين قضيتين:

الأولىٰ: كل ما يحصل في العالم الطبيعي فهو طبيعي.

الثانية: كل ما يحصل في العالم الطبيعي فهو بسبب طبيعي.

ولا يمكن أن يتم ما يقررونه من العبارة الثانية إلا إذا أثبتوا أن الإله لا يمكنه أن يكون فاعلا في العالم الطبيعي، أو أن الإله غير موجود أصلاً، فمجرد كون الحدث حاصلاً في العالم الطبيعي، لا يستلزم أبداً أنه بسبب طبيعيّ، فيمكن أن يكون واقعا بفعل فاعل خارج عن الطبيعة أصلا.

المعجزات والنزاهة العلمية

يقول بعض المعترضين: إن السماح بفكرة المعجزات تتعارض مع النزاهة العلمية، فكيف يمكننا الالتزام بالقوانين العلمية ونحن نقرر السماح بخروج بعض الظواهر عن حدود العلم بحيث لا يمكننا تفحصها ولا رصدها، ولا يبقىٰ هناك معنىً للاكتشافات العلمية!

وللجواب عن ذلك لا بد من الالتفات إلىٰ أمرين:

الأول: إذا كان العلم من حقه المطالبة بالتفسير للظواهر المطردة الحصول، فلا يضره أن توجد بعض المتفردات القليلة التي لا يستطيع تفسير نشأتها، ومن حق العلم محاولة السيطرة علىٰ الأمور المطردة بتفسيرها وتعليلها، ولكن خروج هذه الظواهر القليلة عن حدوده لا يضيره فيما سواها.

الثاني: من حق العلم تفحص جميع الظواهر المطردة المنتظمة، ولكنه لا يستطيع فرض التفسيرات الطبيعية أيضا علىٰ نفس المتفردات الشاذة، خصوصا الخارجة عن الظواهر الطبيعية المطردة المنتظمة. فإن لم يستطيعوا تفسير كيفية ظهور هذه المتفردات، فمن الحق عليهم أن يقولوا: إنها ليست

مفسَّرة بعد، ويضعونها في نوع خاص من الظواهر. ويمكن أن تكون بعضها خارجة عن الطبيعة في هذه الحال، وبعضها يتم تفسيرها لاحقًا. ولكن أن يفرضوا ضرورة تفسيرها بطرق طبيعية عادية، فهذا أمر خارج عن حدود العلم وآدابه، بل يرجع لمذاهب فلسفية خاصة.

خلاصة في مسألة المعجزات والعلم

فالحاصل أن الطبائعيين أو الطبيعانيين حاولوا إثبات أن المعجزات غير علمية، فبعضهم أصرَّ علىٰ القول بأن المعجزة معارضة للتفسيرات العلمية scientigfic explanation، وبعضهم ذهب إلىٰ أنها متعارضة مع المنهجية العلمية scientific methodology. المجموعة الأولىٰ زعموا أن المعجزات لا يمكن التنبؤ بها، وبعضهم قالوا إنها غير متكررة. وفي جميع الحالات فقد تم بيان أن حججهم تمثل مصادرة علىٰ المطلوب لصالح النظرة الطبيعانية التي تلتزم أن يكون كل شيء قابلا للتفسير الطبيعي naturalism، هذا الموقف يستثني ابتداء إمكانية المعجزات باعتبارها خارجة عن القوانين الطبيعية، وهو نوع من التحكم، لأنهم يفترضون ضمنيا أن تكون كل ظاهرة في العالم ناشئة عن سبب طبيعيّ، أي: فإن لم نعرف سببًا طبيعيًا يُفسِّرُها، فلن نكف عن الاعتقاد بأنه في النهاية سيأتي وقت يمكن تفسير المعجزات طبيعيا! وهذا موقف غريب، لأنَّ العلم ينبغي أن يحدد نفسه بالظواهر والأحداث المنتظمة، لا جميع الظواهر.

وفي النهاية إذا اعترف العلم بأن أصل نشأة العالم لها سبب غير خاضع للقوانين الطبيعية، ومع ذلك فلم يؤثر ذلك في النزاهة العملية والمنهجية المتبعة ولم يبطل العلوم، فكذلك يمكننا افتراض وجود بعض الأحداث

والظواهر التي لا تتبع القوانين العلمية المطردة، وهذا أيضا لا يستلزم نقض المنهجية العلمية بل غاية ما يستلزمه هو ضرورة التزام العلماء بطريقتهم وحدودهم، وهو الأمر الواجب عليهم ابتداءً، فالمنهجية العلمية تتعامل مع الأمور التي تتكرر وتعمل لا مع الأمور التي تنشأ وتظهر، فيمكن أن يكون ظهور المعجزة ونشأتها بعامل خارج عن الطبيعة، ولكن عملها بعد ذلك وتأثيرها وفقا للقوانين الطبيعية، وهذا لا يستلزم خرق القوانين الطبيعية. وبما أن أكثر الظواهر التي يعمل عليها العلم طبيعية ومطردة ومنتظمة وفق قوانين، فلا يلزم من ذلك أبداً ضرورة أن تكون جميع الظواهر كذلك. ومن حق العالم أن يعمل علىٰ تصنيف الظواهر المحتملة، فيقرر ما يحتمل التفسير العلميّ وما لا يحتمله، فإن بقي لديه بعض الظواهر لا تحتمل التفسيرات العلمية المطردة، فعليه أن يفسح مكاناً للمعجزات وأن يعترف بها(١).

مثال: المعجزات وبعض القوانين العلمية الحديثة

مفهوم المعجزة في باب النبوات من أهم المسائل التي ينبغي الاهتمام بها في هذا العصر الذي فيه خصائص غير موجودة كما كانت في العصور الماضية، وهي المعجزات Miracles، ووجه الخصوصية أن فيها ما يظهر منه مخالفة القوانين الفيزيائية التي صارت مجمعاً عليها، كنظرية النسبية، وما تنص عليه من أن أعلىٰ سرعة هي سرعة الضوء.

ولبيان ذلك: فإنَّ أعلىٰ سرعة منصوص عليه في هذه النظرية، لا تقوىٰ علىٰ أن ينتقل بها سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام من الأرض إلىٰ

---

(١) المعجزات والعقل الحديث، تأليف نورمان جيزلر. مرجع سابق، ص٣٦.

السماوات العلا في لحظات قليلة، فلا بدّ أن تكون سرعته أعلىٰ بكثير من سرعة الضوء، وهذا وجه من الوجوه التي لأجلها ينكر المنكرون أمثال هذه المعجزات. إعادة الأموات، وفلق البحر لموسىٰ، ونحو ذلك.

ولم تعد المسألة مخالفة القوانين العقلية بل مخالفة القوانين الفيزيائية المعتبرة.

فكيف يمكن معالجة هذه المسائل التي تنبني علىٰ فرضية أن القوانين الفيزيائية هي المرجع!

لا بدَّ من إعادة تحليل ما يراد بالقوانين الفيزيائية، وبيان أن هناك فارقا بين القوانين الطبيعية التي تحكم الطبيعة الخارجية في نفسها! وبين ما قد نسميه بالقوانين الفيزيائية وهي تلك المعادلات والعبارات التي يعبر عنها العالم الفيزيائي بحسب ما يقدر أن يفهمه من قوانين الطبيعة، أو بحسب ما يستنبطه منها أو ما يرجح أنه هو كذلك في نفس الأمر، فتكون هذه القوانين الفيزيائية وصفية بمقدار إحاطة ذهن الفيزيائي للصورة الخارجية للعالم. ومن الواضح أن هناك فارقا بين القوانين الطبيعية والقوانين الفيزيائية، وبحسب هذا الفارق، فإن أردنا جعل شيء منهما مرجعا، فلا بد من أن يكون القوانين الطبيعية، لا الفيزيائية، لأن التعبيرات التي يوردها الفيزيائيون ليست بالضرورة حاكية عما هو واقع في الخارج.

ولا بدَّ علىٰ كل الأحوال من بحث عملية التوفيق والتحقيق بين ما يزعم أنه قوانين الطبيعة، وبين ما تقرره الشريعة والنقل من أحكام.

بالضبط مثلما نواجه في نظرية التطور القول بأن آدم عليه السلام تم

تطوره من حيوان سابق ظهر قبله في سلسلة الحيوانات، والحال أن ما يظهر في القرآن الكريم أنه عليه السلام أوجده الله من تراب أو من طين من صلصال، ويعسر في رأيي علىٰ المتأولين إرجاع مفاهيم هذه الألفاظ إلىٰ حيوانات سابقة كالقرد أو أحد أبناء عمومته. وها هنا تظهر مشكلتنا مع بعض الفلسفات المبنية علىٰ التطور أيضا وليس فقط مع نظرية التطور.

وهذا وجه من وجوه البحث في مسألة العلم والدين، وما بينهما من اتصال وانفصال، كما كانَ عليه الأمر قديما في الاتصال والانفصال ما بين الفلسفة والدين.

المبحث السابع

السمعيات

هناك عدد من المباحث المهمة في هذا الباب، يجب على الباحثين المعاصرين الاهتمام بدراستها وتحليلها لما لها من أثر عظيم في الشريعة ومكانتها في قلوب الناس، منها:

١-إمكان فهم الشريعة.

٢-تأدية الشرائع والأديان إلى تفرقة البشر وتكثير النزاعات.

٣-الموقف من المخالفين للأديان والحكم عليهم بالكفر.

٤-الدولة الملتزمة بالأحكام الدينية، هل هي أمر ممكن؟ وهل هي نافعة للبشر؟

٥-هل يمكن إثبات سلامة إحدى الديانات وحقِّيَّتها وإثبات بطلان باقي الديانات؟ أم إن هذا مجرد رجم بالغيب ودعوى مبنية على الغرور؟

إمكان فهم الشريعة والنصوص الدينية

إمكان فهم الشريعة فهما مطابقا لمدلولاتها والمراد من واضعها ومُنزِلها من المسائل المهمة التي يجب البحث فيها أن الشريعة الإسلامية هل هي صالحة لكل زمان ومكان أو لا، مع ما تشتمل عليه من أحكام في شتىٰ المجالات الاجتماعية والسياسية والشخصية والقانونية...الخ، وما زالت هذه المسألة محل اهتمام بين البشر.

وكذلك ما بنيت عليه الشريعة الإسلامية من أصول ومبان عظيمة مثل أن الحاكم هو الله تعالىٰ، وليس البشر علىٰ الأقل في بعض المجالات، فقد صار كثير من الفلسفات تنظر لغير هذا الاتجاه ولا تقبل أن يكون التشريع ناشئا من غير الإنسان بناء علىٰ أصول ديمقراطية، وأن الإنسان ولو بصورة جمعية إجماعية هو منشأ الأحكام التي يلتزم بها علىٰ ما قرره كانط في مقالته في التنوير. ولذلك قرر أن الواجب هو ما يتفق عليه البشر لا ما تقرره الشريعة.

وكذلك تفسير الشريعة وأساليب فهمها علىٰ ما أشار إليه التي صارت محل تشكيك بين الناس، بناء علىٰ الهرمنيوطيقا وإمكان فهم النصوص كما مرت الإشارة إليه، وهذه الكلمة hermeneutic مأخوذة أصلا من الفعل اليوناني hermeneuinالذي يعني عملية التفسير، والمعنىٰ الاسمي لها hermeneia أي التفسير.

وترتب علىٰ هذا المذهب ظهور اتجاهين لمذهب تعدد القراءات:

الأول: القراء الواقعيون

وهم الذين يقولون بالواقعية والثبات في الأمور المهمة كالحقيقة والصحة، فيرون العلم والمعرفة في هذا الإطار الثابت وغير السيال.

ومن هؤلاء المفكر الأمريكي إريك دونالد هيرش المدافع بشدة عن النظرة الواقعية في تفسير النصوص، وإمكان الحصول علىٰ فهم واقعي للنص، ويعارض النسبية المطلقة، ويقرر أنه ما دام القصد معتبرا في حكاية الشخص للنص، بمعنىٰ أن النصّ يظهر دائما مقصود الشخص، وهذا الشخص قد يكون المؤلف أو القارئ، ولذلك فمن دون أخذ قصد الفرد وتنبيهه بنظر الاعتبار، فلا معنىٰ للحديث عن تفسير للنصّ"[1].

والثاني: القراء النسبيون

وهم الذين يقولون بتعدد القراءات وسيلانها ونسبيتها، وسبب ذلك أنهم يدخلون المفسِّرَ مع ظروفه الاجتماعية والثقافية عاملاً في المعنىٰ نفسه لا في الكشف عنه، ولذلك فلا حدود لعدد القراءات.

هانس غادامير

ومن هؤلاء هانس غادامير (ولد سنة ١٩٠٠) وهو من تلامذة هايدغر، وقد اعتبر الفهم أنه ليس مجرد البحث عن شيء في الماضي، أو إعادة صياغة المعنىٰ، بل اعتبر الفهم تطبيقا للنص علىٰ الزمان الحاضر، ومن ذلك تتكثر المعاني عبر المحاورة بين المفسِّر والنصّ، وبحسب الأسئلة تتعدد الأجوبة وكل إجابة يمكن أن تكون معنىٰ للنص، ولذلك يمكن أن يكون للنص

---

(١)انظر: قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات د. عبد الكريم سروش، تأليف: علي أحمد الكربابادي، دار الصفوة، ص٨٩.

الواحد معانٍ أخرىٰ جديدة غير تلك الأولىٰ"[1].

وهذه النسبية هي أساس ما يسمىٰ بالتاريخانية المبنية علىٰ ضرورة إدخال الظروف الحالية المتعينة شروطا وأركانا في عمليّة التفسير وإذا سلم ذلك استلزم بالضرورة التعدد والاختلاف والتناقض، مع لزوم قبول ذلك كله، لأن كل تلك الاتجاهات باعتبار مرجعية معينة خاصة، وهذا نوع من السفسطة العندية القديمة كما هو ظاهر.

بول ريكور

ومن القائلين بالقراءة المتعددة بول ريكور الذي يفهم النص ليس عبارة عن جمع معاني الجمل، بل أساس تفسير النص جعله كلا واحدا، ولا يمكن جعله كذلك إلا إذا تم تركيبه في منظومة واحدة، وهذا يتوقف علىٰ جعل بعض أجزائه أساسا والآخر فروعا، وهذا ما يريده بمحاكمة النص judjement، وبناء علىٰ ذلك يمكن النظر للنص الواحد باعتبارات مختلفة كل اعتبار ينتج معنىٰ لا يمكن ترجيح واحد منها علىٰ غيره.

شلايرماخر

ومن هؤلاء القائلين بالتعددية في القراءة أرنست شلايرماخر (١٧٦٨- ١٧٣٤) وهو يعتبر مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، وعرفها بأنها نظرية الفهم بناء علىٰ سؤال: كيف يمكن أن نفهم عبارة مكتوبة أو مقولة؟ وهو يعتبر أن الأصل في التلقي سوء الفهم، وأن ما يسبب سوء الفهم موجود منذ البدء إلىٰ النهاية، خلافا لمن سبقه الذي كان يرىٰ أن سوء الفهم يعترض عملية الفهم

---

(١)أنظر: قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات د. عبد الكريم سروش، تأليف: علي أحمد الكربابادي، دار الصفوة، ص٧٦.

ويمكن اجتنابه ببعض الأساليب. وتبنىٰ طريقته علىٰ إدخال المفسر مع النص في عملية الفهم، والمحور ليس هو المفسر بل هو نفس المؤلف وذهنيته وللمؤلف ظروف تاريخية مرّ بها فلا بدّ من أن يتحد المفسر بذهنية المؤلف ليتعرف علىٰ طريقة تفكيره ليفهم المعنىٰ المراد من النصّ. ولذلك فهو يعتبر التفسير حالة من إعادة الصياغة وبناء الأفكار"[1].

وينزع هؤلاء إلىٰ إيجاد التعددية والتكثر في الاتجاهات والمعاني والآراء كبيرها وصغيرها، وخصوصا في المجال الديني والثقافي والمجال الاجتماعي، ومن هؤلاء عبد الكريم سروش[2]، الذي يعتقد أن القراءات لنصٍّ واحدٍ مهما اختلفت وتعدد فإنها كلها مقبولة.

وقد انتشرت في العصر الحديث صرعة دعوىٰ أن النص القرآني تاريخيّ وبالتالي فإن لكل جيل وقارئ أن يستكنه المعنىٰ الذي يراه من النص القرآني، وبذلك لا يكون لأحد الحجة علىٰ الآخر في أنه يعقل مدلول القرآن دون غيره.

التعددية في الحق والأديان (جون هيك)

ومن أهمّ أسباب ظهور التعددية عدم اعتقاد أصحابها بوجود طريق واحد هو الحق، بل يزعمون أن الحق يتجلىٰ في صور شتىٰ، وإن اختلفت فكلها مرضيٌّ صحيح، فالصراطات الحقة متعددة، وهذا الرأي في الحقيقة وإن بدا من ناحية شعرية لطيفا، إلا أنه من ناحية معرفية مبني علىٰ نفي الحق

---

(١) المرجع السابق، ص٨٢.

(٢) انظر: قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات د. عبد الكريم سروش، تأليف: علي أحمد الكربابادي، دار الصفوة، ص٢٤.

في هذه المجالات، ولذلك يزعمون تعدده، ولا حقيقة لتعدد الحق إلا إن عني بالتعدد نفي الحق أصلاً. وهؤلاء يخالفون من يزعم أن طريق الحق واحد، وما سواه باطل، يتهمونهما بالكبر والغرور والجهالة لعدم استبصارهم التعدد! وكلهم في الحقيقة يستمد من المنظر الحقيقيّ لهذه النظرية وهو جون هيك البريطاني البروتستانتي، صاحب نظرية التعددية الدينية التي بناها علىٰ أساسين مهمين:

الأول: **الهرمنيوطيقا**: وطرق القراءة التي تؤدي إلىٰ تعدد الفهم والمعنىٰ للنص الواحد، وهذا هو الأساس الذي يبني عليه في دعواه عدم إمكانية حصر الحق في فهم واحد.

والثاني: **النظرية الكانطية في المعرفة**: وخصوصا عدم إمكان معرفة الشيء في نفسه، بناء علىٰ الفرق بين الأمر في نفسه والشيء في نظرنا، وأن ما يمكن لنا إن هو إلا التعرف علىٰ الشيء كما يظهر لنا، لا كما هو في نفسه، وهذا أصل الانسداد المعرفي للحقائق الماورائية في فلسفة كانط، وبناء علىٰ ذلك ينسد أيضا دعوىٰ تملك الحق من طرف بعض الفرق دون الأخرىٰ، فالجميع يشترك في عدم المعرفة. وقد اشتهر استخدام مثال الفيل الذي يمسُّ مجموعة من العميان كل واحد منهم جزءاً منه، وينطبع في ذهنه عنه صورة خاصة لا تدلُّ علىٰ الفيل كله، بل علىٰ طرف منه، وكل واحد منهم يزعم أنه يمتلك الحق، والحقُّ أنْ لا أحدَ منهم يعرف الحق كاملاً. يريد بذلك التمثيل علىٰ عدم قدرة واحد منهم لقصوره الذاتي علىٰ معرفة الحق، إلا كما يظهر له، لا كما هو في ذاته.

وقد يضاف إلىٰ هذه الأسس أيضا أساس آخر اجتماعي أو سياسي،

وهو دعواه أن التفرق في الفهم ودعوىٰ كل واحد من الفرق والمختلفين امتلاك الحق هو السبب في النزاعات القائمة والحروب التي ترتب عليها تقتيل الملايين عبر تاريخ الإنسانية، حتىٰ اليوم، والسبيل الوحيد إقناعهم بهذه الطريقة من انفلات الحقيقة من أيديهم، ليتواضعوا في دعوىٰ الحق والحقيقة، وهذا يُمَكِّنُهم من إزالة الستار عن أعينهم ليتكلموا ويتعارفوا ويتعاونوا بدل التقاتل والتحارب.

وهو يعلق نجاة الإنسان علىٰ اعتقاده بأنه يتبع الحق حتىٰ لو كان شيوعياً! فالصلاح تغير الإنسان بأن يصرف نفسه إلىٰ ما يعتقده الحق الأعلىٰ، وهذا الحق الأعلىٰ ليس له ملامح تصلح لتعيينه عند جون هيك، ولذلك يصدق علىٰ المتعارضات والعقائد المختلفة.

دعوى الأخلاق العالية عند أصحاب التعددية العندية

وجميع هؤلاء يدعون الناس في ظاهر من كلامهم إلىٰ مقالات موهمة للأخلاق العالية، فيرفعون أصواتهم للدعوة إلىٰ عدم التكبر والغرور، الذي يكمن عندهم في دعوىٰ معرفة الحقّ، وهذه الدعوىٰ في الحقيقة نافية لأساس الخلق، فيقولون إنهم يدعون إلىٰ رفع القداسة عن المعارف البشرية، ويدرجون جميع المعارف من جهة أو أخرىٰ تحت عنوان المعارف البشرية، وعلىٰ رأسها تفسير القرآن وفهمه، بل مجرد قراءته، فلا مقدس أبداً عندهم، وبالتالي فلا مجال لدعوىٰ الحق في جهة دون غيرها.

ودائما تراهم يخطبون علىٰ رؤوس المنابر يحضون الناس إلىٰ ضرورة تجديد المعارف، وقد يظنهم الواحد حريصين علىٰ إعادة نقد الشخص

لمعارفه حرصا علىٰ نقاوتها وصفائها، ولكن حقيقة دعواهم أنه لا توجد معارف صحيحة أبداً، ولذلك لا غضاضة أبدا في تجديدها دائما، ولا يخجل الواحد منهم أبداً في أن يقول اليوم قولا، ثم يقول غدا غيره، ويعتبر ذلك الأغرارُ جرأة علىٰ تصويب النفس والاعتراف بالخطأ، والحقيقة أنه ناتج عن عدم الاعتقاد بالحق في نفسه.

محمد أركون

وبناء علىٰ ذلك زعم محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) الجزائري الأصل الفرنسي الجنسية أن القرآن لم يفهم أبداً من قبل العرب والمسلمين، وذلك بناء علىٰ تاريخية القرآن وارتباطه بلحظة معينة ومكان معين، وارتباط فهمه بلحظة تاريخية وثقافية واجتماعية واقتصادية معينة، أما بعد ذلك فدلالته قابلة للتغير بحسب التغير في هذه الشروط، فهو قابل لوجوه كثيرة من الفهم، ولذلك فلا تقبل طريقته في الفهم ادعاء الحق والصواب مع أي طرف من الأطراف المختلفة. ودعواه هذه دعوىٰ مبنية علىٰ التحكم والمجازفة، فإن الأحكام التي جاء الإسلام مثلا لتأكيدها، لا تتعلق بعادات ولا تقاليد معينة، فما علاقة التوحيد بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية المعينة؟ وما علاقة القيم الأخلاقية الثابتة مثل عدم الكذب، ووجوب العدل وامتناع الظلم بالعلاقات الاجتماعية الحاصلة في ظرف معين، أو الاقتصادية أو الثقافية!

ويزعم محمد أركون أيضا أن القرآن عبارة عن حدث تاريخي خاص، وأنه تجلىٰ بصورتين ثنتين:

الأولىٰ: النقل الشفاهي الذي له خواصه الأدائية وظروفه الخاصة وأثر

ذلك كله في التواصل والتوصيل.

والصورة الثانية: الصورة الكتابية، وهي مرحلة انتقالية من الشفاهية إلىٰ الثقافة المكتوبة، وهذا الانتقال معقد بالنسبة لنا، وهذا هو الذي نعرفه حاليـًا.

ولكن الصورة الشفاهية التي تعبر تعبيرا حقيقيا عن القرآن الذي نطق به محمد عليه السلام، علىٰ هيئة معينة وسلسلة متتابعة علىٰ مدار عشرين عامـًا. وهذا التبليغ الشفوي الأول ضاع إلىٰ الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل!

ومن الواضح أنه في دعواه هذه يريد إبطال المكانة العالية في نفوس المسلمين للقرآن ولكونه محفوظا، وأنه لم يحصل له تحريف أو زيادة أو نقصان بأي مستوىٰ من المستويات، لا سيما وهو يعتبر الانتقال من الصورة الأولىٰ إلىٰ الصورة الكتابية الثانية هو أول تلاعب قام به العقل الإسلامي بالقرآن[1].

عبد الكريم سروش

يرىٰ سروش بناء علىٰ النظريات الهرمنيوطيقية أن هناك خللا في فهم القرآن عند المسلمين وعند غيرهم، وأنهم أوقفوا النص القرآني عند قدرتهم علىٰ الفهم وكان عليهم أن يتركوه متحركا ليقوم بوظيفته التي أنزل لأجلها، وهذا كلام جميل في ظاهره إذا فهم في ضمن السياقات التجديدية العازفة عن

---

(١) انظر: دراسات استشراقية، العدد الأول، صيف ٢٠١٤م، مشروع محمد أركون، هادي التميمي، حوراء عبد الناصر. ص١٠٨-١٤١.

التقليد والملتزمة بالطرائق المعتبرة في الاجتهاد، أما بناء علىٰ الأسس الحداثية وما وراء الحداثية والتفكيكية والتاريخانية التي يبني عليها هؤلاء، فهي دعوىٰ في غاية الخطورة.

ويمكن تلخيص دعوىٰ سروش في نظريته (قبض وبسط) في قياسين اثنين:

القياس الأول: أن كل المعارف البشرية مترابطة فيما بينها، والمعرفة الدينية معرفة بشرية، فالمعرفة الدينية مترابطة مع بقية المعارف البشرية.

القياس الثاني: كل المعارف البشرية في معرض التغير والتحول، بناء علىٰ كونها مترابطة، ولذا فإن أيّ تغير في أي حقل معرفي سينعكس تغيراً في بقية الحقول المعرفية، والمعرفة الدينية معرفة بشرية، فالمعرفة الدينية في معرض التغير والتحول. وهذا القياس الثاني مبني علىٰ الأول كما هو ملاحظ.

إن دعواه في القياس الأول ارتباط المعارف البشرية بعضها ببعض، بحيث إذا تغير بعضها يتغير كلها، قياس باطل ولا دليل علىٰ مقدماته، فنستطيع أن نقدم أمثلة كثيرة تخرق كليته التي يريدها، فلو قلنا إن فلانا ولد في القرن التاسع الهجري، فما العلاقة بين هذه القضية وبين كون سيدنا محمد عليه السلام قد أنزل عليه القرآن مثلاً. لو فرضنا أن هذا الفلان ولد في القرن العاشر لا التاسع، فما الذي يتغير علىٰ القضية الثانية؟! لا شيء.

والقضايا قد ترتبط معا بالارتباط المنهجي بحيث إذا أبطل المنهج الذي أثبتت به القضية الأولىٰ، لزم بطلان المنهج الذي أبطلت به القضية الثانية، أو الارتباط المضموني، بمعنىٰ أن مضمون أ يعتمد اعتمادا ما علىٰ

مضمون قضية ب، وفي هذه الحالة لو تغير أي شيء في ب، يلزم التغير في مضمون أ، وهذه هي دعوىٰ سروش، ولكنا قد أتينا بمثال يدلُّ علىٰ عدم لزوم الارتباط المضموني بين جميع القضايا، فيمكن أن نتصور بعض القضايا متغيرة في مضمونها ولا يستلزم ذلك تغير غيرها من القضايا، لأنها غير مرتبطة بها مضمونياً. وبذلك تبطل دعواه في لزوم تغير فهم القرآن إذا تغيرت المعارف البشرية من زمان لزمان"[1].

---

(١) أنظر: قراءة نقدية في نظرية قبض وبسط، في ضمن دراسات في الفكر الديني-فلسفة الدين والكلام الجديد، تأليف د. محمد شقير، ص٢٣-٢٨. دار الهادي.

الحسن والقبح، ومنشأ الأحكام والقيم الأخلاقية

أشرنا فيما سبق إلىٰ أن هناك بعض المذاهب الفلسفية قالت إن البديهيات العقلية ليست بديهيات بل مسلمات أو مصادرات، واختلفوا في نشأتها، ولكنهم علىٰ العموم لم يسلموا أنها تحكي عن الوجود الخارجي أو عن أحكام الوجود في نفسه. وكذلك تم الاختلاف في القيم الأخلاقية ومنشأ تلك القيم وهو ما قد يسمىٰ في بعض الأحيان بالحسن والقبح، هل هما أمور ثابتة في نفسها، أو في الخارج، بحيث تكون وظيفة الباحث الكشف عنها كما هي في نفسها، وهو مذهب الواقعية أو الذاتية في الحسن والقبح والقيم، أو هي عبارة عن الأمور التي نرغب فيها وفي تحقيقها في الخارج، فتكون أمورا تابعة للإرادة أو الرغبة، وبذلك قد يتصور اختلافها بحسب اختلاف الناس أو الأمم والشعوب، فلكل شعب أو قبيلة أو أمة أمور يحبها وأمور يكرهها، بل للشخص الواحد في الأزمنة المختلف قد يختلف موقفه من أمر واحد، وعلىٰ ذلك تكون متغيرة لا ثبوت لها في نفسها، وهذا أصل ما يسمىٰ بمذهب النسبية في القيم.

وقد يخلط بعضهم بين أمرين متمايزين، الأمر الأول هو القيمة نفسها، مثل احترام ملكية الغير، وحفظ حياته، أو احترام وجوده، والأمر الثاني الوسيلة التي يتم بها تحقيق تلك الأمور، فالاحترام والتقدير في نفسه أمر قيميّ، يبعد أن نجد إنساناً ينكره، أو يقول إن الأصل ألا نحترم وجود الآخر، ولكن الوسائل التي نحترم بها الآخرين قد تختلف من وقت لآخر ومن ثقافة لأخرىٰ، فهناك عدة طرق نعبر بها عن تلك القيمة الواحدة. فالقيام للحاضر طريقة، وليست عين الاحترام، فقد يتم احترامه وتقديره بمجرد الإشارة

بالعين أو اليد أو نحو ذلك، ولكن كل هذه الأمور وسائل وطرق للبيان عن ذلك الاحترام، فالاحترام والتقدير أمر ثابت في نفسه، والطرق المعبرة عنه قد تتغير. وقد لا يحصل لبعض الباحثين الفرق بين الأمرين، فيحسب أن اختلاف الوسائل وتعددها وعدم ثباتها، دالٌّ في نفس الأمر علىٰ نسبية القيم وتغيرها وعدم ثباتها فيستنبط من ذلك كله أنها نسبية لا ثبوت لها.

وأصول هذه المسألة نجدها في بحث التحسين والتقبيح في أصول الفقه أصول الدين، مما ذكره العلماء فيه: أن الحسن والقبح هو أصل الأحكام والإلزامات التي يلزم بها المشرِّع الناسَ المكلفين، فما هو أصل منشأ هذا الحسن والقبح: هل هي أمور ذاتية في نفس الأفعال أو الأشياء، أو أمور اعتبارية لازمة لها، أو هي أمور اعتبارية متغيرة بحسب الآراء والأهواء والمنفعة واللذة والألم، أو هي أمور تابعة لأمر الشارع ونهيه بغض النظر عن وجود منشأ آخر لها.

المذاهب في الحسن والقبح

اختلفوا في المحدد للحسن والقبح علىٰ مذاهب:

المذهب الأول: الملاءمة والمنافرة

أن الحسن هو ملاءمة الشيء الحسن للطبع، والقبح منافرته للطبع. وقد يعبَّر عنه بأن الحسن ملاءمة الغرض للطبع، والقبح: منافرة الغرض للطبع، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة.

فهنا اتجاهان إذن:

الأول: أن يعتبر في التحسين والتقبيح الموافقة للطبع، بالملاءمة والمنافرة.

والثاني: أن يعتبر في التحسين والتقبيح المصلحة والمفسدة. فحيث تحققت المصلحة، تحقق الحسن، وحيث تحققت المفسدة تحقق القبحُ[1].

المذهب الثاني: صفة الكمال والنقص

قال أصحاب هذا المذهب: إن الحسن هو كون الشيء صفة كمال، أي صفة هي كمال، والقبح كون الشيء صفة نقصٍ، أي: صفة هي نقص، فالكمال مثل العلم، والنقص مثل الجهل. وإذا كان الحسن والقبح بهذا المعنىٰ فيمكن إدراكهما بالعقل، ولا يتوقف دركهما علىٰ مجيء الشريعة، وهذا الأمر لا خلاف فيه بين أهل الأصول.

ولم ينكر الأشاعرة أنه قبل الشرع يميل الناس إلىٰ الفعل أو ينفرون عنه، وفسروا ذلك بأنه مما جبل عليه الحيوان من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره، وأما المعتزلة فقالوا: إن ذلك استحثاث العقل علىٰ العقل[2]، وقال قدماء المعتزلة إن في الفعل صفة نفسية لأجلها يحث العقل علىٰ فعله، وقال متأخروهم: إنها صفة تابعة للحدوث، وبنىٰ المعتزلة ذلك كما قال الزركشي (١/ ١٤٤) علىٰ ما أخذوه من الفلاسفة، فإنهم قالوا: العلم محمود لذاته، والجهل مذموم لذاته، وسائر الأفعال ليست عندهم محمودة لذاتها، ولا مذمومة لذاتها، بل لعروض عرَضٍ بالنسبة إليها، فأخذ المعتزلة بهذا المذهب

---

(١) حاشية ابن قاسم العبادي، الآيات البينات علىٰ شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، (١/٩١-٩٢). الطبعة القديمة.

(٢) أنظر: البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، (١/١٤٣).

في العلم والجهل، وعدّوه إلىٰ سائر الأفعال".

ثم قسم المعتزلة الأفعال إلىٰ قسمين، وقالوا: منها ما يدرك بالعقل، ومنها ما لا يدرك بالعقل فيه حسنا ولا قبحا، وإنما يعرف بالشرع، وذلك لخفاء وصفه عن العقول، وليس هو ثابتا بالخطاب، وإنما الشرع كاشف عن حقيقته لما قصر العقل عنه.

وعند المعتزلة أن الله لما كان عالما بحسن الأشياء في أنفسها، اقتضىٰ العقل لحكمة الله تعالىٰ أنْ يطلبها، وأن ينهىٰ عن الأشياء القبيحة كذلك، وبعبارة الزركشي (١/ ١٤٥): "العقل أدرك أن الله تعالىٰ يجب له بحكمته البالغة أن لا يدعَ مصلحة في وقت ما إلا أوجبها، وأثاب عليها، ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرمها، وعاقب عليها، تحقيقا لكونه حكيما، وإلا لفاتت الحكمة في جانب الربوبية"، فالعقل مدرك للحكم لا حاكم.

المذهب الثالث: ترتب العقاب والثواب

الحسن كون الشيء موجبا للثواب والمدح، والقبح كون الشيء موجبا للعقاب والذم.

فالنزاع وقع بين الأشاعرة والمعتزلة في كون الفعل متعلَّقَ المؤاخذة الشرعية كيف كانت ذماً أو غيره، عاجلة أو آجلة، هل يستقل العقل بذلك أم لا[1]؟

فالأشاعرة أنكروا استقلال العقل بذلك، والمعتزلة أجازوه.

نقل الزركشي عن المازري في تعليقه علىٰ البرهان (١/ ١٤٤): "ولكل

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي، (١٤٣/١).

مذهب سيئة وحسنة، فمذهب الأشعرية أنهم نفوا الحسن في حق الله تعالىٰ وفي حقنا، فحسنتهم كونهم نفوه في حق الله تعالىٰ، وسيئتهم كونهم نفوه في حقنا، ومذهب المعتزلة إثبات الحسن في حق الله وفي حقوقنا، وسيئتهم كونهم أثبتوه في حق الباري، وحسنتهم كونهم أثبتوه في حقنا، فاختار إمام الحرمين مذهبا بين المذهبين، وهو الجامع لمحاسن المذاهب، فأثبته في حقنا، ونفاه في حق الباري".

والحاصل أنه إذا كانت الأحكام مبنية علىٰ المصالح والمفاسد أو الملائم والمنافر، فالسؤال: هل يوجد تلازم بين الحسن وبين الثواب، وهل يوجد تلازم بين القبح وبين العقاب؟

فالمعتزلة قالوا بالتلازم، والسنة نفوا التلازم.

قال الزركشي (١/ ١٤٥):"فقد اتفق المعتزلي مع السني علىٰ أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، وافترقا في أن المعتزلي يرىٰ أن الثواب والعقاب ملازم لها، فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع، لثبوت الحسن والقبح قبله، فإذا جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكدا لحكم العقل، وأما السني فإنه يرىٰ أن الثواب والعقاب لا يعلمان إلا من جهة الشرع، فنفىٰ الحسن والقبح قبل الشرع" اهـ.

والتحقيق أن بعض أهل السنة قالوا: إن الثواب والعقاب لا يثبتان إلا بالشرع، أما العلم بهما فبعضهم عزاه للشرع أيضا، وبعضهم قال: قد يعلم بالعقل أيضا ترتب الثواب والعقاب علىٰ بعض الأفعال لظهور أمارات الوجوب الذي أثبته الله تعالىٰ من دون توقف علىٰ مجيء الشريعة، كذا قال

فريق كبير من الماتريدية، وما ذكره علىٰ وجه العموم هو المنسوب للأشاعرة خصوصاً.

تحرير المذاهب في الحسن والقبح

حرّر الزركشي المذاهب علىٰ النحو التالي:

المذهب الأول: أن حسن الأشياء وقبحها والثواب والعقاب عليها شرعيان. وهو قول الأشعرية.

المذهب الثاني: أنهما عقليان، وهو قول المعتزلة.

المذهب الثالث: أن حسنها وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف علىٰ الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً، وقبيحا، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع. وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً، وهو المنصور لقوته، من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض، وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له.

مآخذ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة

ثم قرر النزاع بين الفريقين بصورة دقيقة، حاصلها: أن النزاع له مآخذ، أي أصول يرجعون إليها:

الأصل الأول: أن الحسن والقبح عند المعتزلة صفة قامت بالفعل أوجبت كونه حسناً، والقبح صفة قامت به أوجبت كونه قبيحا، حملا للأفعال علىٰ الأجسام. فإن الحسن صفة قائمة بها، وكذلك القبح.

وعند الأشاعرة: أن الحسن والقبح إنما هو صفة نسبية إضافية حاصلة

بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده أو الكفّ عنه، فإذا قال الشارع صلِّ، قلنا: الصلاة حسنة. وإذا قال: لا تزنِ. قلنا: الزنا قبيح.

الأصل الثاني: أن الشرع ورد عندهم مقررا لحكم العقل ومؤكدا له، وعندنا ورد الشرع كاسمه شارعـًا للأحكام ابتداءً.

وهناك أصل ثالث ذكرناه آنفا، وهو: اعتقادهم أن الحسن والقبح ملازم للثواب والعقاب، وعندنا لا تلازم ذاتيـًا بينهما، بل بجعل الله تعالىٰ واختياره، وهذا هو محل الحكم.

ومن الواضح أن هذا الكلام والتوجيه مبني علىٰ المعنىٰ الثالث للحسن والقبح. فتأمل.

ويرجع الخلاف في التحسين والتقبيح إلىٰ أصل جرىٰ فيه النزاع أيضا وهو وجوب الصلاح والأصلح كما يقول المعتزلة، أو الإيجاب كما يقول الفلاسفة، أو الاختيار كما قال به أهل السنة، وعلىٰ كل فرَّع كلٌّ مذهبَه. قال الزركشي في البحر المحيط (١/ ١٤٨): "وإذا تقرر عدم وجوبها، فلا يجب في العقل أن الله يربط أحكامه فيها، بل يجوز ذلك ويقتضيه، فبطل قاعدة التحسين والتقبيح، لأن وجوب ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد عقلاً هو عين الحسن والقبح العقليين"اهـ.

وهذا البحث في مفهوم الحسن والقبح وأصله ومنشأه، يشترك مع البحوث الفلسفية الغربية في أصول القيم والأخلاق والحقّ، ويتعلق بفلسفة القانون من بعض الجهات. وسوف نورد هنا بعض أهم المسائل في الفلسفة الغربية التي لها علاقة.

الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية

نجد ما يكافئ بحث التحسين والتقبيح الكلاميين في بحث الأخلاق والقيم ethics أو morality في الفلسفة الغربية، ونجد فيها مسائل مشابهة للبحوث الكلامية، فنجد التساؤل مثلاً عن مشروعية القتل لتحقيق المصلحة، مع أن القتل مستبعد أساساً، ولكن بعض الناس يحدثون أنفسهم بل يقومون بقتل غيرهم لتحقيق مصلحة لهم، فهل هذا الفعل مسوغ[1]، كما نجد في علم الكلام مبحثا في تسويغ الكذب لنجاة النبيّ الهارب ممن يريد قتله، مع أن الكذب في أصله مستبعد عن الناس العقلاء، ولكن هل غاية نجاة نبي أو رجل صالح تُسَوِّغُ الكذبَ، وبعبارة أخرىٰ: هل يَسوغُ الكذب لتحقيق مصلحة خالصة[2]؟

واشتهر في الفلسفة الغربية أن أول شرط يجب توافره في الفعل الخلقي هو صدوره عن إرادة حرَّة، لا عن أمر سلطة خارجية مهما كان نوعها[3].

مذاهب نشأة الأخلاق عند الغربيين

وتدور المذاهب الفلسفية الغربية في منشأ الأخلاق والقيم علىٰ المذاهب التالية:

المذهب الأول: المذهب المعرفي Cognitivism

وأصله الذي يقول به إن الجمل الأخلاقية مثل: الكذب خطأ، أو

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس إيرل، ترجمة عادل مصطفى، المشروع القومي للترجمة، ص٢٥٧، طبعة ٢٠٠٥م. المجلس الأعلى للثقافة.

(٢) انظر مبحث نظرية المنفعة من هذا الكتاب، ومبحث الواجب نظرية كانط.

(٣) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص٣٠٢.

مساعدة الناس أمر حسنٌ، هي جمل تحمل قيم صدق truth values وأنها عبارات حقيقية statements، وهذا معناه أن هناك ما يطابق هذه العبارات في الخارج، أو الواقع، ولذلك يسمىٰ هذا المذهب بالواقعية الأخلاقية moral realism.

ومن أكبر الإشكالات التي ترد علىٰ هذا المذهب بيان المصداق الذي بناء عليه تكون هذه القضايا صحيحة أو غير صحيحة، فما هو نفس الأمر بالنسبة لها؟ ما الواقع المناظر لها correspondence الذي تكون بسببه صحيحة أو غير صحيحة؟

يعسر في الحقيقة بيان واقعية هذه القيم.

المذهب الثاني: مذهب الأمر imperativism

يقول: إن الجمل الأخلاقية هي أوامر متخفية، فهي أخبار أريد بها الإنشاء أو الأمر.

وهذا المذهب يبدو بديلا عن المذهب الواقعي للأخلاق الذي يرد عليه مشكلة التناظر.

المذهب الثالث: المذهب الانفعالي emotivism

وحاصل هذا المذهب أن الجمل الأخلاقية جمل تعجبية متخفية، فعبارة: السرقة خطأ، تعبر عن انفعالات سلبية تجاه السرقة، كأنك تقول أفٍّ للسرقة!

ومن الواضح أن العبارات الأخلاقية ليست مجرد انفعاليات أو انفعالات محضة، فهذا رأي سخيف، نعم ربما يصاحبها الانفعال، ولكن تفسيرها به بعيد، فقد يكون الانفعال نتيجة للمعرفة الحاصلة عندنا ببشاعة

السرقة، فيرجع الأمر إلىٰ المذهب المعرفي، أو إلىٰ مخالفة الأمر الراسخ المعتبر فترجع الانفعالات إلىٰ مذهب الأمر.

منشأ الأخلاق

اختلف الناس في منشأ الأخلاق، فبعضهم أحالوها إلىٰ الفطرة وبعضهم إلىٰ البيئة والتأثر بالآخرين، وبعضهم أدخل عامل الوراثة، وأصل بعضهم علىٰ عامل العقل والإرادة الواعية في تكون أخلاق الإنسان.

حول الفطرة هل هي خيرة أو لا؟

اختلف الناس في فطرة الإنسان هل هي في أصلها خيرة أو شريرة، أو فيها استعداد للناحيتين؟ فبعضهم مثل سقراط رأىٰ أن الإنسان خيّر بطبعه، ولكن لا بدّ من الحوار والجدل لإظهار ما هو كان فيها وتقويته، فهو يجمع بين الكسب والفكرة من جهتين، وبعضهم زعم أن الإنسان خير في أصله لصدوره عن الله وهو خير لا يصدر عنه إلا خير، وقال جان جاك روسو: "إن الطفل خير بطبيعته، والشر يأتي له علىٰ يد الإنسان"[1].

وقد ينحو بعض الإسلامين إلىٰ حمل حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي ينص علىٰ أن الإنسان يولد علىٰ الفطرة حتىٰ يعرب عنه لسانه، أو يولد علىٰ الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم، علىٰ هذا المنحىٰ، ويقولون إن الفطرة هي الأصل السليم في الإنسان ثم ينحرف أو يزداد تمكنا، ولكن الحديث قد يكون دالا أيضا علىٰ أن الفطرة متعادلة في أصلها، قابلة لكلا الأمرين كما لا يخفىٰ.

---

(١) انظر: مباحث في فلسفة الأخلاق، محمد يوسف موسى. ص٦١.

ومال آخرون إلىٰ أن الإنسان خلق شريراً بالطبع، ويجب الوقوف في وجه ميوله ونزعاته، وهو رأي جمهرة البراهمة والبوذيين الهنود ومن تبعهم من مفكري العرب كأبي العلاء المعري (٤٤٩هـ) الذي يقول:

فظن بسائر الإخوان شراً ولا تأمنن علىٰ سرٍّ فؤاداً

كما يقول:

وفضيلة النوم الخروج بأهله عن عالم هو بالأذىٰ مجبولُ

ويكفي لبيان فساد رأي الطرفين أنه إذا كان الإنسان بطبعه خيرا أو شريراً، فمن أين تصدر الأفعال المضادة لهذا المنزع الأصليّ؟ لا بد من الرجوع إلىٰ سبب أصليّ. وكما قال مسكويه يفضي هذان الرأيان إلىٰ: "إبطال قوة التمييز والعقل، وإلىٰ رفض السياسات كلها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلىٰ ترك الأحداث والصبيان علىٰ ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً".

قال محمد يوسف موسىٰ: "بقي أن نقول: إن الرأي الصحيح الذي يقبله العقل وهو مطمئنّ وتعضده الملاحظة وتدل عليه التجارب الصادقة، هو أن الطفل يخلق وفيه استعداد للخير والشرّ، وتوجيهه إلىٰ ناحية الفضيلة عمل المربي الحكيم[1]" اهـ.

وهو رأي سديد موافق لما فهمناه من الأحاديث والنصوص الشرعية ومما يلاحظ بالخبرة، إلا أن هذا لا ينفي أن يكون في بعض الأفراد نزوع أسهل إلىٰ الخير أو إلىٰ الشر، فلا يمكن نفي وجود تفاضل في أصل الخلقة

---

(١) انظر: مباحث في فلسفة الأخلاق، ص٦٢.

بحيث لا يحيل الأمر إلىٰ عملية آلية كما يزعم مسكويه في مناقشته المذكورة.

الغرض والغاية

ذهب بعض الفلاسفة إلىٰ أن الإنسان ما دام واعيا مدركا لنتائج أفعاله، وما تؤول إليه، فإنه في أفعاله وأسسها الأخلاقية ينبعث من هذا الأمر، فما دام الإنسان مفكراً، قد منح قوة التفكير التي يستطيع بها أن يدرك العلاقة بين الأعمال وبين ما تؤدي إليه من النتائج، فهو غير مُلجأ إلىٰ العمل بمجرد الدوافع، كالحيوان، بل هو منقاد برغبته نحو غاية يريدها، وقد تكون سعادته الشخصية، أو للآخرين، أو لأكبر عدد، وبعضهم قال المقصود أكبر سعادة لأكبر عدد.

وهذا المنحىٰ يجعل الأخلاق وسيلة للسعادة، وعارضه بعضهم فقرر أن الأخلاق بنفسها غاية وليست وسائل، وبسيرنا علىٰ مقتضىٰ قانون الأخلاق نؤدي الغرض الذي خلقنا من أجله، وبسلوكنا الأخلاقي نرقي قوانا التي منحناها لنحصل بها العلم ونعرف الحق والخير(١).

طريقة أخرىٰ في تقرير المذاهب الأخلاقية

عدّدَ بعضُ الكتاب المذاهبَ في أصل الأخلاق بطريقة أخرىٰ، فإن الأخلاق إما أن تمليها سلطات خارجية، مثل الدولة، أو الله، أو القوانين وقواعد الأحكام الاجتماعية والعرفية، وإما أن تمليها علينا سلطات ذاتية كالشعور الحدسي، أو ما يسمونه بالفطرة والذوق، الذي يكون قوة قابعة في نفوسنا تنشأ عنها القوة الموجبة للعمل، فهذه الأحكام إذن صادرة عما

(١) انظر: مبادئ الفلسفة، أناتول رابوبرت، ترجمة أحمد أمين، ص١٦٥-١٦٧.

يسمىٰ بطبيعة العقل العملي، أو أنها نتيجة لازمة لنموه تدريجيا في الإنسان"[1].

وجرىٰ جون لوك علىٰ مذهبه التجريبي في تفسير الأخلاق، وقال إن الأخلاق تنشأ عن طريق التجربة المتكررة والإحساس بالألم واللذة، وهو لا يسلم بأي قوة فطرية سوىٰ القوة علىٰ الشعور بالألم واللذة، والمذهب التجريبي يمثل التطور في صورة خاصة من صورة في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فهي إحدىٰ تجلياته"[2]، مع أنه يصعب علىٰ المذهب التجريبي وضع نظرية كاملة تقوم بتفسير الأخلاق والقيم وما يشعر به الإنسان بناء علىٰ التجربة فقط.

ومشىٰ الفيلسوف هربرت اسبنسر علىٰ نهج جون لوك في مذهبه التطوري التجريبي، فالغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية إما أن تكون الحفاظ علىٰ حياة الفرد والجماعة أو تنمية الحياة الاجتماعية إلىٰ درجة تمكن الفرد من أن يعيش ويعمل بحيث تتفق أغراضه وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد إلىٰ أقصىٰ حد ممكن، والغاية القصوىٰ التي يتجه إليها نشاط كل كائن حي هي اللذة إما بتحصيلها والإبقاء عليها، أو بالتخلص من الألم بالابتعاد عنه أو إزالته، وقد تكون مشكلة بعض المذاهب الأخلاقية أنها تستعيض عن اللذة والألم بالوسائل التي صارت سبيلا إليهما، فتجعل الوسيلة غاية"[3].

---

(١) أنظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص٣٠٣.

(٢) أنظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص٣٠٥.

(٣) المرجع السابق، أزفلد كولبه، ص٣٠٧.

وبعض الباحثين قال: إذا حدَّنا باعثا للأخلاق، والباعث إذا كان كالعلة الفاعلية التي توجب الفعل عندها، فإنه يلغي بذلك وصف الفعل بالأخلاقي أو غيره، لأنه خارج عن الاختيار، كمن ملكه الغضب وأخرجه عن الوعي، فيخرج عن المسؤولية عندئذ، ونحن نعلم أن الأخلاق في حدود الاختيار. ولذلك إذا أردنا تحديد غرض أو باعث فليكن من باب البواعث الغائية التي لا تلغي إرادة الإنسان، بل يمكنها أن تكون محفزة لها، فالمقصد والباعث المعتبر إذن هو ما لا يلغي الإرادة، ولكنه يساعدها للعمل.

وهؤلاء اختلفوا ما الباعث الذي يستحق أن يكون منشأ الأخلاق:

١-أهو اللذة بحيث لا نعمل عملا إلا لنيل لذة أو للتخلص من ألمٍ. وهو ما قره بنتام Bentham وستيوارت ميل Stuart Mill.

٢-أو المشاعر الوجدانية لذةً كانت أو غيرها، فكل عمل له باعثه، وهذا الشعور قد يكون لذة أو ألماً أو حقداً أو حسداً أو غيرها. وهذا ما مال إليه ديفيد هيوم، وقال ليس للعقل أثر في ذلك، بل كل عمله توجيه المشاعر إلى الوجهة المرادة لها؛ فيكون العقل خادما لها.

٣-العقل والإدراك وحدَه، وهو مقابل للمذهب السابق، وقال به سقراط الذي أبطل ما قرره السفسطائية من أن الحواس هس المصدر الوعيد للمعلومات، وتبعا لذلك تختلف المعلومات باختلاف آثار الحواس. فقرر سقراط أن ما يأتينا بالحواس هو أمور جزئية، لكل منها صفات خاصة كفرس وإنسان مثلاً، ولكن العقل يجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات المنفردة غير المطردة، وتتألف المدركات الكلية، وهي

المعرفة، ولذلك كانت حقائق الأشياء ثابتة لأن العقل موجود علىٰ السوية بين الناس، ولذلك كان يقول: لا فضيلة إلا المعرفة، ولا رذيلة إلا الجهل، فما لم تعلم الخير لا يمكن أن تعمله، وما لم تعلم الشر لا يمكن أن تعمله.

ولكن الحقيقة أن جعل واحد من الأمور المذكورة هو المؤثر وحدَه في الأفعال، قصور في الرأي، فقد تكون الغاية لذة أو عاطفة وجدانية أخرىٰ، كالكره والحقد اللذين يبعثان علىٰ كثير من الأعمال، كما قد يكون أمرا عقلياً يتناسب مع العالم الذي نعيش فيه، كالوصول لقوانين عقلية في المنطق والرياضيات(١).

مذهب التطور ونشأة الضمير

وقد أرجع داروين نشأة ما يسمىٰ بالضمير إلىٰ أمور ثلاثة في كتابه أصل الإنسان:

الأول: الغريزة الاجتماعية التي توجد بالفطرة في الحيوان والإنسان علىٰ السواء. والثاني: المقدرة علىٰ مقارنة الحاضر بالماضي، وعلىٰ جمع الخبرات السابقة والانتفاع بها، وهي مقدرة تزداد بالتدريج في الحيوان، كلما ازداد رقيه في التطور. والثالث: تكوين العادة، وهو عامل ينظم به الكائن جميع أعماله العضوية وميوله، ويضاف إلىٰ هذه العوامل قانون الانتخاب الطبيعي، والأثر الذي تحدثه الجماعة التي نعيش فيها في تشكيل حياتنا الخلقية وسلوكنا بتحريمها بعض الأفعال وإباحتها بعضا آخر(٢).

---

(١) هذا خلاصة ما قرره د. محمد يوسف موسى في كتابه مباحث في فلسفة الأخلاق، ص١١٥-١٢٧.

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه ص ٣٠٦.

نظريات منشأ الإلزام الأخلاقي

هناك نظريتان أساسيتان لبيان السبب الذي من أجله يلتزم المرء بالأفعال الأخلاقية:

النظرية الأولى: نظرية الواجب

وحاصلها أن أساس الفعل الأخلاقي هو أنه واجب، وملزمٌ للإنسان أو الفاعل الأخلاقي، فكل العبارات الأخلاقية تتحدث عن واجبات، فقولنا السرقة خطأ، تعني: يجب على البشر ألا يسرقوا. وهكذا، في الحرام والمباح الذي يستوي طرفاه.

ويرد على هذه النظرية من الجهة الوجودية، أو الوجوب هذا ما هو، هل هناك ما يطابقه في الخارج أو الواقع؟ فالوجوب ليس شيئا موجودا في الخارج، فالموجود كائنات متحققة، ولكن الواجب لا يشتمل على المتحقق فعلا، بل على ما ينبغي أن يتحقق، فهذا معنى الوجوب. وهنا تظهر مشكلة الانتقال من يكون إلى ينبغي، أي مشكلة يكون/ ينبغي is /ought problem، وهي المشكلة التي لفت النظر إليها ديفيد هيوم وتسمى باسمه قانون هيوم Hume's Law.

والبعض اقترح الدين حلا نعرف منه الواجب وغير الواجب، وقد كان للدين والعرف والتقاليد الاجتماعية الأثر الأعظم في ظهور الأحكام التقديرية في السلوك الإنساني[1]، ولكن هناك أديان مختلفة، ومتغيرة الأحكام، وحاصل هذه النظرية أنا نحتاج إلى سلطة لتحكي لنا ما هي

---

(١) أنظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، ص١٠٠.

الواجبات الأخلاقية علينا، وهذا المصدر هو الإله، فأوامر الإله هي مصدر القيم الأخلاقية، ولكنا بذلك قد نرجع إلىٰ الإشكالية نفسها، وهي تساؤل عبر عنه الفيلسوف اليوناني أفلاطون علىٰ لسان أوطيفرون، وصارت تعرف باسم إشكالية أوطيفرون **Euthyphro problem** وخلاصته: هل يكون الشيء حسنا لأن الربّ أمر به، أو إن الرب يأمر به لأنه حسن[1]؟

وهذه الإشكالية ترجع إلىٰ أصل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة كما هو ظاهر، في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، كما رأينا.

ويلزم عن القول بأن أوامر الرب هي السبب في الحسن والقبح مطلقاً، أن العقل قد يقبل أن يكون إكرام الوالدين مثلاً حراما لو قدرنا أن الربَّ أمر به، ما دام لا يوجد هناك قيد لأوامر الربّ، ولكن كون هذا الفعل -أي إكرام الوالدين- قبيحاً أمرٌ لا نظنُّ أن العقلاء يقبلونه.

والنظرية التي ترجع الحسن والقبح إلىٰ الأوامر الإلهية حاصلها أن الفعل الأخلاقي يعتبر صوابا لأجل أن الله أمر به، لا غير، فلو أراد الله خلافَه لكان الخير والصواب فيما أراد الله[2].

وبعض الفلاسفة ذهب إلىٰ منشأ أخر لأصل القيم وهو ما سماه بالضمير **conscience** أو الحس الأخلاقي **moral sense** أو الحدس

---

(١) انظر:

This is Philosophy an introduction, By: Steven D. Hales, Wily-Blackwell, 2013, p.7.

(٢) انظر:

-مدخل إلى الفلسفة، ولبم جيمس إيرل، ص٢٦٧.

-المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص٣٠١.

intuition، وهذا الأمر هو الذي ينبئنا بهذه الأحكام الأخلاقية، وهو مصدر معرفتنا بها، كما أن العقل مصدر معرفتنا بالبديهيات العقلية.

طريقة حلّ كانط للمسألة-مفهوم الواجب المطلق

اقترح كانط حلا عقليا للمسألة فقال: إذا أمكن للإنسان أن يعمم فعله ويجعل منه قاعدة عامة، فهو فعل أخلاقي، وإلا لم يكن أخلاقيا.

مثلا: الوعد الكاذب، هل يمكننا أن نقول إننا كلما تعرضنا للحرج فلنا أن نلجأ للكذب في الوعد، ونرضىٰ بأن يتخذ هذا التصرف بصورة عامة ونجعل منه قانونا يتبعه الناس؟ من الظاهر أننا وإن وقعنا في الكذب باقتراف الوعد الكاذب، إلا أننا لا نرضىٰ أن يكون هذا التصرف قاعدة عامة. وهذه الخاصية هي ما يطلق عليها **خاصية إمكان التعميم**، فكل ما أمكن تعميمه أمكن أن يكون أخلاقيا، وإلا فلا.

وهذا هو المراد بمفهوم الأمر المطلق عند كانط، فيمكنك أن تقوم بأي فعل ترضىٰ بأن تجعل منه واجبا علىٰ كل شخص غيرك. وإلا فلا يمكن أن تجعل هذا الأمر واجباً أو أمرا مطلقا **categorial imperative**.

ومشكلة هذا الحل: أنه حل صوريٌّ محض، لا يخبرنا بمواد الواجبات، بل بصورتها وخاصيتها إذا كانت واجبات.

والإيراد الثاني أن كانط يعتقد أن القواعد الأخلاقية ملزمة بشكل مطلق في جميع الظروف، ولكن بعض العلماء يرون أن قاعدة مثل: "لا تكذب"، أو: "لا تنكث عهدا"، وإن كانت قاعدة أخلاقية، إلا أنه يمكننا تصور إمكان الخلف بها مع مدح من لم يقم بها، كمن أنقذ شجاعا من الشجعان وقع بين

أيدي اللصوص الذين لحقوا به، فلجأ إلىٰ بيته، ولما سألوه: قال لهم إنه ليس هنا! فهذا القول الكذب يحمد عليه الرجل، لأنه أنقذ من يستحق الإنقاذ[1].

وهذه المسألة تماثل كما رأينا مسألة من كذب لإنقاذ نبي ممن يريد قتله.

النظرية الثانية: طريقة اللوازم ونتائج الفعل

حاول بعضهم بيان منشأ الواجب بمفهوم اللوازم والنتائج التي تنتج عن الفعل consequentialism وبحسب هذه النتائج يتم الحكم علىٰ الفعل.

وهذه النظرية تزعم أنها تقدم أمرين:

الأول أنها نظرية في بنية الأخلاق.

والثاني: أنها نظرية في هدف الأخلاق النهائي وغايتها[2].

فكل الأمور الأخلاقية هي نتائج الأفعال، وقاعدتها: إذا كان الفعل س مثلا له نتائج أحسن من غيره من الأفعال التي يمكن أن تفعلها، فاللازم عليك أخلاقيا بحسب هذه النظرية أن تفعل هذا الفعل لا غيره.

وقد كان الرواقيون من الذين يقولون إن الأفعال ليس لها في نفسها صفة الخير ولا الشر، وإنما تكتسب صفة الخيرية والشرية بحسب الغاية التي تحققها، وسموا هذه القاعدة بقاعدة حيادية الأفعال[3].

وقد يبدو هذا الحلّ لأول النظر جيدا مفيداً، ولكنه يرد عليه أن التنبؤ بما قد يحصل عن الفعل من لوازم ليس سهلاً كما يظهر، فالأفعال الفردية

---

(١) أنظر: مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس إيرل، ص٢٧٠.

(٢) أنظر: This is Philosophy, p.28

(٣) أنظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، عالم الأدب للترجمة والنشر. ٢٠١٦م، ص١٠٢.

شديدة التعقيد، وآثارها مختلطة متشابكة وليس من السهل التنبؤ بنتائجها، ليتخذ هذا التنبؤ وسيلة للحكم عليها بالأخلاقية أو لا.

النظرية الثالثة: نظرية المنفعة utilitarianism

هل الأخلاقية أن نفعل ما بوسعنا ليكون هذا العالم أحسن العوالم الممكنة؟ هذا هو السؤال المعبر عن جوهر هذا المذهب الأخلاقيّ[1].

وفي هذه النظرية يتم ربط الخير بالسعادة، والشر بالشقاوة، والمراد بالسعادة اللذة وانتفاء الألم، وبالشقاوة الألم وفقدان اللذة، وهذا هو الضابط الذي أطلقه جون استيوارت مِلْ في هذه المسألة، ومن أهم من قال بها جيرمي بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨-١٨٠٦) وجيمس مل James Mill (١٧٧٣-١٨٣٦)، ونجله جون استيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) John Stuart Mill ، وقد اعتمد بنتام كمية اللذة والألم معيارا لوصف الفعل، وأما جون استيوارت مل فقد اعتمد الكيفية، وقال بناء على ذلك :خير للإنسان أن يكون سقراطا غير راضٍ، من أن يكون خنزيرا راضيا"[2].

واشتهر في هذا المذهب أن العبرة في المنفعة بتحقيق أكبر قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس[3].

---

(١) انظر: This is Philosophy, p.28

(٢) مدخل إلى الفلسفة، ص٢٧٢.

See: This is Philosophy, an introduction, by: Steven D. Hales P.33-37.

(٣) انظر:

واقترح جيريمي بنتام Bentham إجراءً لقياس الأفعال الأخلاقية، ويقوم هذا الإجراء علىٰ قياس المعايير التالية:

١-شدة الفعل وقوته، أي: مدىٰ تأثيره، intensity.

٢-المدة Duration التي سيستمر فيها الألم أو اللذة.

٣-اليقينية أو عدم يقينية certainty or uncertainty ما مدىٰ احتمالية وقوع اللذة أو الألم الناتج عقب الفعل.

٤-القرب أو البعد propinquity or remoteness أي متىٰ سيحصل هذا الألم أو اللذة.

٥-الخصب والإثمار fecundity ما مدىٰ خصوبة الإنتاج لهذه الآثار.

٦-النقاوة Purity ويكون الإحساس غير نقي إذا قادنا إلىٰ أمر إحساسي معاكس له، وإلا فهو نقي خالص، فشرب الخمر بكثرة ينتج إحساسا ولذة غير نقية، لأنه يترتب عليه الألم، وكذلك السعي لتخفيف الوزن ألم غير خالص لأنه يترتب عليها لذة الوزن المتناسب.

٧-والأمر الأخير هو المدىٰ والنطاق الذي تعمل فيه Extent أي كم من الناس سيتأثرون بفعلك.

وسمىٰ بنتام هذه العملية Felicific calculus عملية حساب السعادة[١].

وقد تعرض أصحاب هذا المذهب للسؤال التالي: هل يحسن قتل

-The Big Questions, a short introduction to philosophy, By: Robert Solomon, Kathleen Higgins, P.273, 9th edition, WADESWORTH.

(١) انظر: This is Philosophy, p.33

بريء لإنقاذ مائة بريء آخر يمكن أن يقتلوا لو لم أقم بهذا العمل، ومن الواضح أن النفعيين يجيبون بنعم، فمع أن فقدان بريء واحد شيء سيء، لكن فقدان مائة أكثر سوءاً.

وقد كان أفلاطون يعتقد أن السعادة والخير يتمثل في عالم المثل، وأما أرسطو فاعتقد أن السعادة في اعتدال المزاج، وهذا لا يكون إلا بنظر العقل والالتزام بمقتضاه عمليا، وأما في الفلسفة المسيحية فقرروا أن السعادة تقبع في أمور ثلاثة: فكرة الذنب الموروث، والدعوة إلىٰ محبة الناس جميعا، والاعتقاد بأن الثواب والعقاب في الدار الآخرة[1].

النظرية الرابعة: النسبية الأخلاقية

خلاصة هذه النظرية قائمة علىٰ ملاحظة الاختلافات الاجتماعية والثقافية والعادات والتقاليد بين المجتمعات البشرية، وتنتهي إلىٰ أن هذا المقدار من الاختلافات يستند علىٰ أمرٍ في نفسه وهو أنه لا ثبوت للقيم الأخلاقية كما يظنه غيرها من المذاهب، وبالتالي فلا يمكننا وصف مذهب خلقي بأنه الحق دون غيره.

وهذا المذهب بخلاف الأخلاق المطلقة التي تقرر أن القيم الأخلاقية مطلقة وعامة وإذا لم يقبلها بعض الناس فهم غير أخلاقيين[2].

ويقيمون مفهوم التسامح علىٰ هذا الأساس نظرا لعدم وجود الصحيح والباطل في هذا المضمار، فالكل في الحكم سواء، وبالتالي فلا معنىٰ لأن

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص١٠٠-١٠٢.

(٢) انظر: The big Questions, p.281

يظن الواحد نفسَه أقرب إلىٰ الحق أو أعلىٰ شأنا من الآخرين المخالفين له في الأخلاق أو الأحكام والقيم. فالتسامح المطلق واحترام الآراء جميعها بحيث لا ينقض شيئا منها ولا يعترض علىٰ أيٍّ منها مؤدٍّ إلىٰ النسبوية أو ناتج عنها.

ومن الواضح أن هذا المذهب يقوم علىٰ بعض أنواع السفسطة المعرفية كما مرّ الإشارة إليها.

البواعث على الأفعال الإرادية

بما أنه مرّ في أكثر من موضع أهمية الإرادة في الفعل الأخلاقي، حتىٰ أنه لا يسمىٰ أخلاقيا إلا إذا كان إراديا، فما هو الباعث علىٰ الأفعال الإرادية، هل هي مجرد حالات نفسانية، أو فكرية معرفية، أو أمر آخر.

ولا يخفىٰ مدىٰ ارتباط هذه المسألة بمسألة حرية الإرادة عند المتكلمين، والعوامل المؤثرة فيها. ونقرر هنا بعض ما قاله فلاسفة الغرب.

نشأة الإرادة إما من عوامل نفسانية وجدانية، فيكون البحث فيها في علم النفس، أو يكون العوامل فكرية معرفية، وأنواع النظر العقليّ.

وقد يكون للغاية من الفعل أثر في الإرادة نفسها.

فالباعث للإرادة إما أن يكون عوامل نفسانية وجدانية، أو عوامل معرفية سابقة تكون عللا وأسبابا جزئية أو كلية للإرادة، أو عوامل غائية لاحقة.

وقد جرت كثير من المذاهب الفلسفية القديمة علىٰ اعتبار الحكمة

والتدبير وهي صفة عقلية الأساس في الإرادة، فالحكمة العملية تحمل الإرادة علىٰ اختيار المقصد الأسمىٰ إذا تعددت أمام الإنسان المقاصد كما قال توماس أكويناس.

واعتبار المعرفة والحكمة باعثاً للإرادة هو أحد صور المذاهب العقلية للإرادة، وما يزال هذا التوجه ساريا في الفلسفات المعاصرة، كما نجد كدويرث يعتقد أن الحكمة في التقدير هو أصل كل عمل فاضل، وكذلك يرىٰ كلارك أن الأفعال الخلقية يجب أن تخضع دائما لسلطان العقل. وكذلك قرر كانط فهو لا يسلم بأي باعث خلقي سوىٰ القانون العقلي العملي الذي هو قاعدة بديهية، أما الوجدانيات فهي في نظره عوامل بيولوجية في تحديد اختيار الإنسان للأفعال، وتبعه علىٰ ذلك الفيلسوف فخته في أوائل حياته الفكرية، وكذلك هيغل الذي يرىٰ أن العقل يجب أن يحدد الغرض من الإرادة، وكذلك فلاسفة المذهب النفعي الحديث الذين يرون أن الفعل الخلقي لا يعرف أنه حقق الغاية الأخلاقية الأسمىٰ إلا بتقدير عقلي دقيق للنتائج التي يمكن أن يؤدي إليها.

وأما المذاهب الوجدانية فقد بدأ ظهورها في الغرب بعد ظهور الفلسفة المسيحية، وظهور مبدأ الشعور بالمحبة للآخرين، ثم توطد الوجدان في صميم الفلسفة الأخلاقية كما يظهر عند شافتسبيري الذي يرىٰ أن الوجدان مصدر جميع أفعالنا. ومنهم أيضا هتشسون الذي يرىٰ أن المحبة النزيهة أو الإيثار البحت أصل كل فعل خلقيّ، وكذلك آدم سميث الذي يرىٰ أن الشعور بالمشاركة الوجدانية بين الفرد وغيره هو الأساس، وقد انتصر شوبنهاور انتصارا ظاهرا لمذهب الوجدان في الأخلاق، ووافق آدم سميث

في أهمية الشعور بالمشاركة. وصار مذهب الوجدان اليوم أقوىٰ كثيرا مما مضىٰ، بل إن علماء النفس في العصر الحديث يميلون إلىٰ اعتبار البواعث كلها وجدانيات.

وبعض الفلاسفة جمعوا بين الطريقتين، فقالوا إن العوامل العقلية والوجدانية تصلح في تكوين البواعث الخلقية، فقال سبينوزا إن جميع أفعال الرذيلة والشر ترجع إلىٰ خضوع الإرادة لسلطان العاطفة، والطريق إلىٰ التخلص من ذلك الاستعباد للتفكير العقلي الواضح، ولكنه قال: إن العاطفة لا يقهرها إلا العاطفة، والسلوك الخلقي الحقيقة يصدر عن الحرية الشخصية بناء علىٰ عاطفة قوية يكون لها الغلبة علىٰ جميع العواطف الأخرىٰ، وأسمىٰ العواطف عاطفة الحب الإلهيّ.

وقال كمبرلاند الإنجليزي إن شعور الإحسان إلىٰ الناس والثقة بهم ينبغي أن يكونا جنبا إلىٰ جنب مع العامل العقلي الذي يسميه بالبصيرة، كما يرىٰ هيوم أن سلوك الفرد متأثر بعاطفتي المشاركة الوجدانية وحب الذات من ناحية، وبالإدراك العقلي من ناحية أخرىٰ[1].

وبناء علىٰ اختلاف البواعث للإرادة، فقد يفعل الرجل فعلا لا يرغب فيه، ولكن يجب عليه فعله بناء علىٰ القانون أو النظر العقلي. وهذا البحث نجده عند المتكلمين في أن هناك تمايزا بين الإرادة والمحبة والرغبة، فقد يريد ما يحبه، وقد يريد ما لا يحبه.

ومبحث العوامل التي تؤثر في الإرادة الإنسانية نجده بصورة مفصلة في

---

(١) انظر في مبحث الإرادة في الفلسفة الغربية: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه. ص٣١١-٣١٨.

علم الكلام في مبحث أفعال العباد، والجبر والاختيار، والتكليف والثواب والعقاب. ونجد في هذه المباحث تصريحات بأثر كل من العلم، والغاية، والمحبة في اندفاع الإنسان نحو الأفعال الإرادية"[1].

(١) أنظر مثلا رسالة الشيخ خالد النقشبندي المسماة بالعقد الجوهري، وشرحها السمط العبقري للخربوتي. ورسالة أفعال العباد للعلامة الدواني، وما كتبه الأعلام في شرح المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أصول الفقه، وهي المقدمات التي جعلها تمهيدا لمبحث الحسن والقبح في كتاب التوضيح في أصول الفقه، مع ما علقه عليه الأعلام المدققون مثل الإمام التفتازاني في حاشيته الشهيرة بالتلويح، والفناري، وعبد الحكيم السيالكوتي المحقق الهندي الكبير، وغيرهم من الأفاضل.

مذاهب الغائية في الأخلاق

أنواع الغايات في الفعل الأخلاقي

تدور الغاية في مذاهب الفلاسفة الأخلاقيين علىٰ أمرين اثنين:

الأمر الأول: **اللذة الحسية**، وهذا المذهب يعتبر اللذة الحسية أقوىٰ اللذات، وأحقها بالطلب والتحصيل. وأنها هي الغاية من الأفعال الأخلاقية. وأخذ بهذا المذهب القورينائيون في العصر القديم، وتميل إليه المذاهب المادية، ولكن يرد عليه أن اللذائذ الحسية متجددة ولا يمكن أن يكون لها أثر دائم في حياتنا النفسية، وأن نتائجها كثيرا ما تكون مؤلمة، وأن الحكم المعقول أن نقول بإباحتها، أما أن نجعل منها غاية نسعىٰ إليها بشتىٰ الأساليب والأسباب فهذا مستهجن.

الأمر الثاني: **السعادة**، وهو أن الرضا الدائم للنفس هو الذي ينبغي أن يسعىٰ إليه الكائن الأخلاقي. ويدور المعنىٰ في السعادة علىٰ اللذة الروحية العليا كما قال به أفلاطون، وعلىٰ راحة الضمير، كما مال إليه شافتسبيري في العصر الحديث، أو علىٰ أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس كما تدور عليه كلمات النفعيين.

أهم المذاهب الأخلاقية في الغايات الذاتية والموضوعية

يمكننا بيان أهم المذاهب في بيان الغاية من الأفعال الأخلاقية علىٰ النحو التالي: الغاية إما أن تكون ذاتية أو موضوعية.

١-مذاهب الغاية الذاتية:

وأشهر هذه المذاهبِ: المذاهبُ الحسية الدائرة علىٰ اللذة والألم.

ويمكن أن نضيف إليها المذاهب التي لا تتخذ غايات كلية في حياة الشخص، بل جزئية كالأستاذ الذي تكون غايته من التدريس إنجاح الطالب، أو العامل الذي تكون غايته إنجاز عمله وهكذا.

والمشكلة في المذاهب التي تجعل الذات هي المرجع في الأخلاق، أن القيم تؤول إلىٰ أن تكون شخصية مبناها علىٰ الشخص نفسه والمرجع فيها إليه كالذوق، فلا يثبت موضوعية تكون مرجعا للناس كلهم، فكل واحد منهم ذاتي المرجعية[1].

٢-مذاهب الغاية الموضوعية:

ليبنتز: الغاية إصلاح النفس

من أشهر هذه المذاهب مذهب ليبنتز الذي يقول بأن الغاية إصلاح النفس، وتكميلها عن طريق الإدراك العقلي الدائم المستمر، وتأثر بهذا المذهب كانط الذي قال: "إن واجب الفرد نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلىٰ درجة الكمال".

مذهب الأخلاق التطورية

ومن هذه المذاهب مذهب التطور الذي يقرر كما يقول هيغل أن الترقي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية، ولكن أن ننادي بالتطور المستمر دون تحديد مفهوم وحقيقة هذا التطور تتعين به مراحله يجعل من هذه النظرية قليلة الفائدة.

مذهب العيش بحسب مقتضى الطبيعة

ومن المذاهب من يقول إن الغاية الموضوعية للأخلاق هو أن يعيش

(١) انظر: This is Philosophy, p.17

الإنسان بمقتضىٰ الطبيعة، وهو المذهب الطبيعي، وذلك يكون بإطلاق العنان لجميع ميول الإنسان وعاداته وشهواته الطبيعية. وهذا المذهب يزيد الأمور اختلاطا لأن كل واحد من الناس تختلف دوافعه وملكاته وقدراته عن غيره، وكان الكلبيون قد قالوا بهذه الفكرة وبنىٰ عليها الرواقيون نظريتهم الأخلاقية، وإن كان فهمهم للطبيعة أقرب لطبيعة العقل، ولما يقتضيه الواجب، وكذلك جان جاك روسو الذي اعتقد أن المثال الأعلىٰ للحياة أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية لا مصطنعة كالحياة المدنية، ويميل نيتشه إلىٰ هذا المذهب حيث حضَّ الإنسان علىٰ استغلال كل طاقاته وتحقيقها بقطع النظر عما يكون من عواقب ونتائج، وقرر أن هذا هو الإنسان الأعلىٰ (السوبرمان). ولكن هذا المذهب الطبيعي يقضي علىٰ الأخلاق من أصلها كما هو ظاهر.

مذهب النفعية

ومن المذاهب الموضوعية مذهب المنفعة الذي ذاع في الفلسفة الإنجليزية، وتدور فكرته علىٰ أن المنفعة هي ضابط السعادة وهي الغاية من الفعل الأخلاقي، ويرجع في أصله إلىٰ استجلاب اللذات وإبعاد الآلام، وقالوا: إن الغاية "أن تعمل لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن"، وجعلوا هذه قاعدتهم.

ولكننا نعلم أن السعادة ليست هي الغاية دائما من الأفعال الأخلاقية، فإننا نعاقب السارق معتقدين استحقاقه لتلك العقوبة، ولا ريب في أن مفهوم السعادة اعتباري يحتاج لضوابط تجعله محددا واضحا بحيث تتميز الأمور التي يقال عليها إنها سعادة بصورة قوية، وإلا فإن الخلط والدعاوىٰ هي التي

تحل بدل التحقيق الفلسفي والبحث العلمي، وكل واحد سيضع من الأمور ما يسميها منافع كما يحب ويشتهي.

وماذا يقال في ربّ أسرة يخاطر بحياته لينقذ طفلا من الموت، فهو يعرض حياته وحياة غيره للأذىٰ في مقابل حياة طفل!

وماذا يقال في الجندي الذي يبقىٰ ثابتا في حالة انهزام الجيش وهو يعلم أنه سيموت ولن يحقق مصلحة في هذه الحالة.

إيرادات على النفعية

وهناك بعض الإشكالات التي أوردت علىٰ النفعية:

١-النفعية لا تفيد في توجيه حياة الإنسان، ولا تعطيه مثالا أعلىٰ: المفروض في النظرية الأخلاقية قيادة الإنسان وتوجيهه في حياته لما هو الأفضل، ولكن النفعية تخفق هنا، لأنه لا توجد طرق معتبرة حسابية أو غير حسابية دقيقة تمكننا للتوصل إلىٰ المنافع لنقوم بها، بل إنها تفترض أننا نقوم بها ثم نحسب مدىٰ المنافع أو المضار الناتجة عنها، فتكون عندئذ معرفتنا بالنافع والضار بعد القيام به، وقد يستغرق معرفة الآثار سنوات طويلة، وهذا يكون مضيعة للوقت والعمر والثروات.

٢-كل الأفعال أخلاقية: في ظل النفعية يصبح كل فعل مهما كان بسيطا فعلاً أخلاقياً، حتىٰ إن الجهة التي ننام فيها علىٰ سريرنا أو متىٰ نستيقظ، أو ماذا نفعل بعد تناول العشاء، أفعالا أخلاقية. ولكنا نعلم أن الأخلاق تهتم بالأمور العظيمة الجليلة القدر، نحو: كيف نعامل الآخرين، وما واجباتنا نحو الضعفاء أو الأقوياء...الخ.

ولهم أن يجيبوا: بأن كل شيء له أهمية ومكانة خاصة في النفعية، وهذا لا يلغي أن يكون لبعض الأفعال أهمية أعظم من أفعال أخرىٰ، وذلك مثل قوادم ريش الطير تعمل بمنظومة خاصة مع الخوافي وهو الريش الصغير، لتنتج عملية واحدة هي طيران الطائر بانسجام وتمكن كبير في الهواء. والنفعية كذلك تمثل منظومة واحدة من جميع تلك الأفعال التي بعضها عظيم القيمة وبعضها قليل.

٣-**الأعمال التطوعية الخيرية**: وهي تلك الأعمال التي نقوم بها فوق ما يتطلبه قيامنا بالواجب، فلا وجود لمثل هذه الأعمال في النفعية، وبناء علىٰ عدم وجودها، فلا وجود لأناس أبطال، أو متميزين لقيامهم بها وهي غير مطلوبة منهم، لأن كل فعل يجب قيامهم به.

والنفعي يسلم بذلك، فأنت في كل حالة يجب عليك أن تقوم بما هو الممكن الأحسن، وعدم وجود أعمال تطوعية لا يلغي وجود أبطال بناء علىٰ الأفعال التي يقومون بها، فإن كل واحد في النفعية بطل متميز إذا قام بواجبه.

٤-الإيراد الأخير الذي نورده هنا: **لا وجود للخطأ المطلق في النفعية**، لأن كل فعل يمكن أن يترتب عليه بعض الحسنات، ولو من ناحية بعيدة، ولو قدرنا قتل البريء أو قتل الرضيع لأمكننا إيجاد بعض الحسنات التي تترتب عليه[1].

(١) انظر: This is Philosophy, an introduction, p. 37-42

مذهب الواجب عند كانط

ومن المذاهب في الغاية الموضوعية مذهب الواجب الذي نادىٰ به كانط، وقد شرحناه في محله[1].

ونزيد هنا أنه وضع ضابطا للفعل الصحيح خلاصته أنه إذا كانت لديك دوافع جيدة، واتبعت القواعد الأخلاقية، فأنت تقوم بالأمر الصواب.

أي: **الأمر الصواب**= امتلاك دوافع جيدة + اتباع القواعد الأخلاقية

ومعنىٰ ذلك أنه هذه العبارة شرطية إذا كان ... فإن، ومثل هذه العبارات لا تخبرك بالذي ينبغي عليك فعله، ولكنها تخبرك بالطريقة التي ينبغي إذا فعلت أن تفعل بها.

مثال: إذا أردت مقابلتي، فاتصل بي. إذا خرجت لعملك فأفطر. وهذه تعبيرات افتراضية ولا تعلم الإنسان الأخلاق التي ينبغي به أن يقوم بها كما هو المفترض في الأخلاق، فهي أخلاقية مقولية أو مطلقة categorial imperative تدلك علىٰ ما ينبغي أن تقوم به بغض النظر عن خصوصياتك الشخصية.

وبناء علىٰ ذلك صاغ قاعدة الأمر المطلق التي تقول: تصرف بناء علىٰ القواعد التي يمكنك أن ترضىٰ أن تكون قاعدة عامة للطبيعة.

وهذه العبارة ليست معقدة كما يبدو لك، فأنت وأنت صغير، كان أبوك يقول لك إذا طلبت شيئا يترتب عليه فساد لا يرضاه لك: وماذا لو فعل هذا الأمر كل الناس. وتصور أنك تريد السواقة بعكس اتجاه السير، أو ترمي القمامة في الشارع، فلقائل أن يقول لك: وماذا يحصل لو فعل جميع الناس

---

(١) انظر مبحث: نظرية الواجب.

فعلك! أي إنهم ينبهونك علىٰ فساد ما تقوم به بهذه الطريقة.

وهذا هو الأمر الذي اعتمد عليه كانط في تقرير قاعدته، فأي فعل لا يقبل التعميم فهو فعل غير أخلاقي وهو معارض للواجب المطلق. ويمكن التمثيل عليه ببناء الأخلاق علىٰ الأنانية أي المصلحة الفردية الخاصة فقط، ولا يهتم بما يعود من ضرر علىٰ الآخرين، فهذا القانون لا يمكن أن يقبل التعميم، لأنه يستلزم الفساد في العوالم الاجتماعية.

وهناك صيغة أخرىٰ للأمر أو الواجب المطلق وهو أن تقول: **عامل الآخرين كغايات في أنفسهم، ولا تتخذهم وسائل لغاياتك الخاصة فقط.** فلا تستعمل الناس فقط للوصول إلىٰ غاياتك الخاصة، بل عليك مراعاة حاجاتهم وغاياتهم"[1].

وهذا القانون متوافق مع ما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام كما ورد عن أنس عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - قالَ: "لا يؤمنُ أَحدُكم حتَّىٰ يحبَّ لأَخيهِ ما يحبُّ لنفسهِ". وجاء في حديث آخر عن علي قال: قال رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم -: "للمسلم علىٰ المسلم من المعروف ست: يسلم عليه إذا لقيه، ويشمِّتُه إذا عَطِس، ويعوده إذا مرض، ويجيبه إذا دعاه، ويشهده إذا تُوفي، ويحب له ما يحب لنفسه، وينصح له بالغيب"، هذا قانون التعميم الخلقي الذي يجعلك لا ترىٰ نفسك خاصا متميزا عن غيرك، بل أن ترىٰ نفسَك عضوا في مجتمع يكملك ما يكمله، ويعمك ما يعمه من خير. وهذا المسلك هو أعظم مسالك تعميم الخير والمنفعة للناس جميعا، ومن أقوال العامة: انفع واستنفع.

---

(١)انظر: This is philosophy, an introduction, p.41-48

ولكن هناك إشكالية في إيجاب التعميم لهذا القانون الواجب المطلق الذي يقترحه كانط، ففي بعض الحالات لا يمكن القيام به، كما: لو أراد بعض الناس عضوا من أعضاء البشر ليعيش، فعليه أن يقتله ليأخذ عضوه الذي يريده، فهل يمكنه أن يحب لغيره ان يقتله هو ليأخذ عضوا من جسده! أنت لا يمكنك أن تصحح تعميم هذه الحالة، حتىٰ لو كانت صحية في بعض الحالات، كما لو احتاج بعض المرضَىٰ أخذَ كبدك القوي أو قلبك الشابّ أو إحدىٰ رئتيك.

كما أنه تترتب تبعات ونتائج غير مفيدة علىٰ ضرورة الالتزام بالأمر المطلق كما هو مقتضىٰ فلسفة كانط، فإنه يوجب الالتزام بما يجب عليه فعله مهما كانت التبعات، فالكذب مذموم وغير سائغ عنده مهما كان الحال، حتىٰ لو ترتب علىٰ الصدق قتل نفس بريئة، أو قتل نبي من الأنبياء، وقد ضربنا هذا المثال غير مرة.

هل أداء الواجب مع محبته والرغبة فيه ينقص قيمته الأخلاقية؟

بما أن الواجب ليس بالضرورة أن تكون نشأته عن الإرادة الذاتية، أي ليس من الضرورة أن يوجب الواحد علىٰ نفسه شيئا بإرادته، بل عن وازع خارجي، كما مرَّ، وبما أن هناك فارقا بين الرغبة وبين الإرادة. فقد يتصور هناك سؤال حاصله أن الإنسان قد يفعل الواجب، لا لمجرد أنه واجب، بل لأنه يحبه، فهل ينقص ذلك من مرتبة أدائه لهذا الفعل. والسبب في السؤال أن العقلانيين مثل كانط وفخته يقررون أن أداء الواجب لا يصح أن يختلط بأمور وجدانية أو غائية أو نفعية، بل إنك تفعل الواجب لأجل كونه واجباً فقط، وإلا نقصت منزلته الأخلاقية أو انعدمت. فامتزاج الباعث بأي عنصر

من عناصر الوجدان يعتبرونه نقصا في القيمة الأخلاقية للإرادة[1].

ولكن كثيرا من الفلاسفة لا يوافقون علىٰ هذا الرأي، كما لا يوافقون علىٰ دعوىٰ أن الوجدان فقط هو السبب في الإرادة وانبعاثها نحو الفعل، بل يرون أن الأفعال الإرادية التي تبعث عليها عاطفة الإنسان جديرة بأن تسمىٰ خيراً وأن توصف بأنها خلقية، ولهذا فالمذهب العقلي الصرف يواجه بإشكالات قوية بين الفلاسفة، لأنه يصر علىٰ استثناء أي عامل آخر مؤثر في الإرادة[2]. فلا ينبغي أن يعتقد أن الشعور بنشوة الفرح عند أداء الواجب تنقص من قيمة الفعل الأخلاقية.

وهذا مبحث من المباحث التي نجدها في الفقه وأصول الفقه كما نجد هناك إشارات إليه في علم الكلام والتفسير، ويعبر عنه باختلاط النية كما في أداء الوضوء، وأداء الزكاة، بل في العبادات لله تعالىٰ، فكما يقال إن الإنسان قد يعبد الله لأنه يستحق العبادة، فتلك عبادة الأحرار، وقد يعبد الله تعالىٰ لأنه يرجو ثوابه، فتلك عبادة التجار، وقد يعبده لأنه يخاف عقابه، فتلك عبادة العبيد.

ولكن ومع تلك التوصيفات التي قد يوحي بعضها بالذم، إلا أن المعتمد قبول تلك الأنواع من العادة كلها، مع اختلاف رتبها وتفاوتها، بل إن بعض الناس ناقش في إمكان عبادة الله تعالىٰ بلحاظ الوجه الأول فقط.

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص٣٢٨-٣٣٩.

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه. ص٣١٧-٣٢٠.

القاعدة القانونية والدولة

يمكننا أن ننطلق من هنا لمناقشة بعض جهات مفهوم الدولة، ومقدار فائدته للجنس البشري، ومع مناقشة هذا المفهوم يمكن التعريج علىٰ مفهوم القوانين والقواعد القانونية التي لا يجوز خرمها ونقضها أو الاستثناء منها عادة.

فأولا لا بد من النظر في مقدار الترابط بين القوانين التي تأخذ بها الدولة وبين الحق والخير في نفس الأمر، أو في مقدار ما تجلبه هذه القوانين من السعادة للبشر، وكان ارتباط القانون بالعدالة ممثلا لارتباطه بالأخلاق، ثم لم يعد يلتفت في القانون الملزم في الدولة إلا إلىٰ كونه قانونا بغض النظر عن ارتباطه بالأخلاق، فصارت العدالة بهذا المعنىٰ هي الأساس في القاعدة القانونية الملزمة التي تنشرها الدولة. وفرق جروتيوس (١٦٤٥م) H. Grotius بين علم القانون الذي يبحث في نظره في العدل المدني المتمثل في القانون الوضعي، وبين فلسفة القانون التي تبحث في العدل الطبيعي أو قانون العقل والطبيعة[1].

والحق الذي تتضمنه القوانين هو الذي يعطيها القاعدة الأخلاقية بين الناس، أما بدون اشتمالها علىٰ ذلك فتبقىٰ قواعد ملزمة بقوة القانون فقط، لا احترام لها بين الناس إلا بمقدار احترامهم لأصل الالتزام ولو كان بدون فائدة ولا خيرٍ مترتب عليه، وهذا مذهب غريب علىٰ عقلاء البشر إلا عندما تتحكم فيهم العادات أو السلطات الإلزامية، فتحجب عقولهم عن الحق

---

(١) أنظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص١١٢.

والغايات المطلوبة في ذاتها في الحياة الدنيا.

وكان جون لوك يميز بين ثلاثة قوانين تنشأ عنها الأحكام: القانون الإلهي، وقانون الدولة، وقانون العرف والرأي العام، وعلىٰ ذلك فلا بد من وجود ثلاثة أنواع من السلوك الخلقي.

وأما هربرت فكان يقول إن هناك خمسة معانٍ هي الأسس التي يستند إليها كل حكم مرجعه الذوق أي الحكم التقديري، وهي: الحرية، والكمال، والإحسان، والعدالة، والجزاء. واشترط شوبنهاور حرية الإرادة في الأحكام الأخلاقية(١)، وهو شبيه باشتراط الإرادة والاختيار للتكليف ومحاسبة المكلف عند أكثر الفرق الإسلامية، وهو ما قرره فلاسفة القانون من أن ترتب العقاب والثواب علىٰ الفعل مشروط بكون هذا الفعل إراديـاً.

الغاية من العقوبة

اختلف علماء القانون في معنىٰ العقوبة وتعليلها علىٰ أقوال:

الأول: أن الغاية من العقوبة الردع.

والثاني: أن الغاية منها هي الإصلاح.

والثالث: أن الغاية منها هي الجزاء.

وتجد هذه الأقوال عينها أو قريبا منها عند الفقهاء في الشريعة الإسلامية، مما يدل علىٰ أن هذه بحوث تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان من بعض جهاتها، وأن هذا هو السبب الأعظم في اشتراك البحوث والمسائل بين المختلفين في الأصول والأديان، بل حتىٰ عند الملاحدة المنكرين للدين

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ص١٠٨.

من أصله. وهذا كله يوجب علىٰ المسلمين إعادة النظر والاطلاع الكبير علىٰ ما عند غيرهم في هذه المعارف، واطلاعهم علىٰ ما لدىٰ علماء الإسلام منها أيضا، لأن هذا يقرب الشقة بين الجميع، ويساعد في البيان وتبليغ الإسلام للناس أجمعين. وهذا مقصد عظيم كما لا يخفىٰ من مقاصد الدين.

مفهوم الدولة والدولة الإسلامية

تعددت تعريفات الدولة بحسب الباحثين وتوجهاتهم القانونية والفلسفية.

ومما ذكره العلماء في هذا الشأن، تعريف الفقيه الفرنسي كاري دي مالبيرج للدولة بأنها: "مجموعة من الأفراد تستقر علىٰ إقليم معين تحت تنظيم خاصّ، يعطي جماعة معينة فيه سلطة عليا تتمتع بالأمر والإكراه".

ومنها ما ذكره الدكتور محسن خليل: "جماعة من الأفراد تقطن علىٰ وجه الدوام والاستقرار إقليماً جغرافيا معينا، وتخضع في تنظيم شؤونها لسلطة سياسية تستقل في أساسها عن أشخاص من يمارسها".

ومنها ما ذكره الفقيه الفرنسي بارتلمي: "الدولة هي مجتمع منظم يخضع لسلطة سياسية ويرتبط بإقليم معين".

ويظهر من هذه التعريفات أن هناك عناصر لا بد منها في الدولة: وهي السلطة، والاختلاف السياسي بين الحاكم والمحكوم، والقالب القانوني الذي يجمع هذين الطرفين.

واقترح د. نعمان أحمد الخطيب بعد إيراده لهذه التعريفات وغيرها، ومناقشتها من بعض الجهات، التعريفَ التالي:

"مجموعة من الأفراد يقطنون إقليما جغرافياً معيناً بصفة دائمة، ومستقرة، ويخضعون في تنظيم شؤونهم لسلطة سياسية تستقل في أساسها

عن أشخاص من يمارسها[1]".

أركان الدولة

الأركان الثلاثة التي يجب توافرها في الدولة: الجماعة البشرية (وهي الشعب)، والإقليم، والسلطة السياسية التي يخضع لها ذلك الشعب في إقليمه. وبدون ذلك لا يوجد دولة.

والسلطة السياسية أو الهيئة الحاكمة هي أهم عناصر تكوين الدولة.

ومن المهم ملاحظة انفكاك صفة الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية عن أشخاص من يزاول هذه السلطة. وقد كانت الدولة الإسلامية في مختلف أحوالها على هذا النمط، فإن السلطات تعطى لمن يتولى المنصب، لا بلحاظ شخصيته الخاصة، بل باعتبار أهليته والتزامه بأهداف الدولة ووظائفها، وكان هناك محاسبة كما هو مشهور في عهد الخلفاء الراشدين وحتى في الدول المتأخرة كالدولة العثمانية، حيث رأينا أن أهل الحل والعقد قاموا بإنهاء خلافة بعض السلاطين لما رأوا منهم انهماكا في اللذات وعزوفاً عن متابعة وظائفهم المناطة بهم، كما حصل عندما خلعوا السلطان إبراهيم بن السلطان أحمد لما رأوه انهمك في ملذاته، وكذلك حصل مع ابنه السلطان محمد الرابع مع أن الحكم في بداية عهده كان من أحسن العصور، كما جرى خلع بعض السلاطين لما رأوهم عازفين عن أمور الدولة متقشفين زاهدين، فلما رأى أهلُ الحل والعقد تلك الأحوال منه تشاوروا في خلعه، وعرضوا

---

(١) انظر: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، د. نعمان أحمد الخطيب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص١٥-١٦.

ذلك عليه، فقام بخلع نفسه، وبايع ابن أخيه السلطان عثمان بن السلطان أحمد باختياره وطوعه[1]، وإن كان لشخصية السلطان أيضا تأثير بحسب قوتها وضعفها، فيحصل نتيجة لذلك ترهل في الدولة، أو تعنت وظلمٌ وتجاوز.

وجاء في بعض الكتب أن الدولة بالمفهوم الحديث -وهو أن السلطة ليست امتيازاً خاصا للحاكم بل مؤسسة منفصلة عن شخص من يمارسها، وهو المقصود بأنها شخصية معنوية مستقلة عن شخص من يعهد إليه ممارستها- قد ظهر بعد الثورة الفرنسية سنة١٧٨٩! وهو غير دقيق[2].

واشتُهِرَ أن الدولة لا بدّ فيها من السلطات الثلاث:

-السلطة التنفيذية: وتتألف من الرئيس والحكومة، ومهمتها تنفيذ القوانين الصادرة عن البرلمان، وتناط بها إدارة جميع شؤون الدولة الداخلية والخارجية.

-السلطة التشريعية: وتتمثل في مجلس الأمة، وقد ينضم إليه غيره بحسب ما تنص عليه الدساتير، ومهمتها تشريع القوانين، وإقرار قوانين مقترحة من الحكومة، ومراقبة عمل السلطة التنفيذية.

-السلطة القضائية: ومهمتها الفصل بين الناس والمؤسسات عند الخلاف.

---

(١) انظر في هذه الأمثلة: كتاب تنبيه الأنام إلى تاريخ الإسلام، تأليف صالح المدهون. ص٦٢، ص٦٣، ص٦٤.

(٢) انظر: النظم السياسية الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، د. عصام الدبس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ص٢٣.

خصائص الدولة

تتميز الدولة بخصيصتين اثنتين مهمتين:

الأولىٰ: أنها شخصية معنوية، أو حكمية.

ويترتب علىٰ ذلك أن الحكام ليسوا مالكين لوظائفهم بل شاغلين لها، وأن القرارات المتخذة من قبل السلطات تعتبر متخذة باسم الدولة لا باسم الحكام. وتستقل الذمة المالية للدولة عن الذمة المالية للحكام[1].

والشخصية المعنوية أو الاعتبارية ليس إنساناً، لذلك لا تثبت له الحقوق اللازمة لصفة الإنسان الطبيعية، كحقوق الأسرة وحقوق السلامة الجسدية، وحق الحياة، وغير ذلك كالمحافظة علىٰ السمعة والشرف، والشخص المعنوي لا يتحمل بالالتزامات المرتبطة بالإنسان مثل واجب أداء الخدمة العسكرية، وبما أن الشخص الاعتباريّ لم ينشأ إلا لتحقيق غرض معين، فإن أهلية الوجوب بالنسبة له محدودة بحدود هذا الغرض، وهذا ما يسمىٰ بمبدأ التخصيص[2].

والثانية: السيادة Sovereignity التي لهذه الشخصية علىٰ الأرض والشعب.

والسلطة السياسية في الدولة أصلية ومستقلة لا تستمد سلطتها من سلطة أخرىٰ، وهي عليا سامية تعلو علىٰ جميع السلطات الأخرىٰ في الدولة

---

(١) انظر: النظم السياسية الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، ص٤٠.

(٢) انظر: النظرية العامة للقانون، القاعدة القانونية-الحق. د. مصطفى الجمال، د. نبيل إبراهيم سعد. منشورات الحلبي الحقوقية. ٢٠٠٢م. ص٥٨٢.

باعتبارها السلطة الآمرة التي تفرض إرادتها علىٰ المقيمين علىٰ إقليم الدولة، وتستمر إلىٰ ما بعد زوال الحكام الذين يمارسونها، ولا تقبل التجزئة لأنها واحدة لا تتعدد بتعدد الهيئات، فهذه الهيئات لا تتقاسم السلطة بل تتقاسم الاختصاصات فقط"[1].

وشخصيتها المعنوية تؤهل الدولة لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات، كالأفراد الطبيعيين، وإن ظلت الدولة مستقلة عن الأفراد، وهذه هي سمة الشخص المعنوي في القانون فهو متميز عن الشخص الآدمي الذي يدخل في تكوينه، وتظهر أهمية اعتبار الدولة ذات شخصية معنوية لأن الأعمال الموكلة إليها لا يمكن أن يقوم بها شخص حقيقي وفرد جزئيٌّ، بل لا بد من اعتبار الجماعة والهيئة الاعتبارية المتألفة من الجماعة ومن السلطات المنضمة إليهم، ومن جهة أخرىٰ فهذه الشخصية المعنوية تمثل وحدة الدولة واستقلاليتها، عن الأشخاص المحكومين، وعن الحكام الذي يمارسون هذه السلطة.

والأمر الثاني الذي تتصف به الدولة هو السيادة وهي ليست صفة حقيقية طبيعية مستقلة، بل هي مفهوم بمقتضاه يقوم الناس بتطبيقه والتمتع به بشكل متساوٍ نتيجة احترام الجميع للسلطة بما تتمتع به من اختصاص الأمر والنهي المطلق. والسيادة واحدة لا تتجزأ، وتعدد السلطات العامة لا يستلزم تجزي هذه السيادة، ولا تتقاسمها فيما بينها، وإنما تتقاسم الاختصاصات فقط. ولهذه السيادة مظهران: داخلي يتمثل في بسط نفوذها

---

(١) انظر: النظم السياسية الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، ص٤١. م. س.

علىٰ جميع الأفراد والجماعات والهيئات الموجودة فيها، وخارجي ويعني عدم الخضوع لدولة أجنبية أخرىٰ[1].

ولا يشترط شكل سياسي معين في هذه السلطة أو السيادة، فالشرط الوحيد اللازم هو بسط سلطانها علىٰ كامل إقليم الدولة والمقيمين عليه بالقوة أو الإكراه المادي، بالجيش أو الشرطة لتأمين السلم الداخلي والخارجيّ، فالسماح بقيام قوة أخرىٰ منافسة داخل إقليم الدولة يؤدي إلىٰ الصراع وانهيار الدولة[2].

نظريات في منشأ السيادة والسلطة

النظرية الثيوقراطية (الإلهية)

اختلفت النظريات في مصدر هذه السيادة هل هي من عند الله لتصبح الدولة ثيوقراطية، أو ما شاع تسميته بالدولة الدينية، والأولىٰ ان تسمىٰ بالدولة الإلهية، نظراً لأن مصدر السلطة الإله! وبعض نظريات الدولة الدينية تزعم أن الحاكم هو إله فعلاً، يحكمهم ويتسلط عليهم بما له من ألوهية وحاكمية.

وبعضها تقول بالحق الإلهي المباشر، ولا تقول بأن الحاكم إله، ولكنه مختار بطريق مباشر من الله فهو جعله لمباشرة شؤون السلطة.

والنظرية الثالثة تقول بالحق الإلهي غير المباشر، والحاكم من البشر هنا، ولكن الله لا يختاره مباشرة كما في النظرية السابقة، بل إن الأفراد

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠-٣١. بتصرف.

(٢) انظر: النظم السياسية، الكتاب الأول، أسس التنظيم السياسي، ص٣٣. م.س.

يختارونه بالعناية الإلهية التي توجه إراداتهم نحو الفرد المعين.

ومن الظاهر أن السلطة التي تترتب للحاكم في هذه النظريات عظيمة جدا وربما تبعده عن أن يكون محل تساؤل أو محاكمة ومراقبة مهما فعل.

وقد يقترب مذهب الشيعة الإمامية من هذه النظرية كما هو ظاهر.

أما أهل السنة ومعهم أكثر الفرق الإسلامية فلا يقولون بأن الله تعالىٰ اختار الحاكم مباشرة ولا بغير مباشرة، بل إن الشعب هم الذين يختارونه، إما كلهم أو بعض من ينوب عنهم بحيث تكون له السلطة والأهلية في النيابة كأهل الحل والعقد. وذلك بناء علىٰ صفات وأهلية خاصة ينبغي أن يتحلىٰ بها، ليكون صالحا لتولي المهمة.

النظريات الديمقراطية

النظريات الديمقراطية تؤول إلىٰ أنَّ الشعب هو أساس السيادة في الدولة، وتؤول صورها إلىٰ صورتين:

الأولىٰ: أن السيادة مقسمة بالتساوي علىٰ أفراد الشعب السياسي أو الناخبين، وهذه تسمىٰ نظرية السيادة الشعبية.

والثانية: تسمىٰ بسيادة الأمة وتنسب إلىٰ جان جاك روسو أيضا كما تنسب إليه النظرية السابقة، وحاصلها أن السيادة مملوكة لأفراد الأمة لا بصفتهم الشخصية بل بصفتهم يشكلون هيئة معنوية مجردة وهي الأمة التي تتميز عن شخصية الأشخاص المكونين لها، ولذلك تعبر بعض الدساتير

التي تأخذ بهذا التأصيل بأن الأمة مصدر كل سيادة[1].

والمراد بأن الأمة تأخذ كل سيادة أي إن أمر السيادة في الإدارة والقضاء والتشريع راجع للأمة، والاختلاف في أشكال النظم الديمقراطية راجع لكيفية إرجاع هذه النواحي للأمة، والأمر الذي لا بدّ من ملاحظته هنا أن التشريع أي تقرير الأحكام التي يلتزم بها الشعب يجب أن يرجع إلىٰ الشعب والأمة، وأن ينبع منها لا من مصدر غيرها، ولذلك فإن الأسلوب المتبع للتشريع يكون في الأصل التصويت، أو الرجوع لصوت من ينوب عنها.

ولا يصح الرجوع بصورة مباشرة إلىٰ أحكام ناشئة عن غير صوت الأمة، كالتشريعات الدينية بلحاظ كونها دينية، أي لا ينبغي أن يكون المصحح لتقرير الأحكام الدولة راجعا لكونها ناشئة من الدين، بل إن وافق الشعب عليها بطريقة من الطرق فهي معتبرة، وقيد اعتبارها هو موافقة الشعب عليها لا كونها دينية أو غير دينية.

ولذلك فإن للشعب تغيير الأحكام إن ارتأىٰ ذلك في زمان دون زمان، لا يقيده في ذلك كونها مأخوذة من دين أو قانون قديم أو حديث، أو عرف أو غير ذلك، فمنشأ الأحكام راجع لإرادته الحرة لا غير.

ومن هنا قد يختلط الأمر عند بعض الناس بين الدولة الدينية، والدولة الديمقراطية، وموضع الاختلاط في حال وافق الشعب في لحظة معينة أو زمان ما علىٰ أخذ الأحكام من الدين، والتقيد بأوامر الدين، ونواهيه، ففي ظاهر الأمر أن الدولة ههنا دينية، ولكن الحقيقة أنها ديمقراطية، لأن منشأ

---

(١) انظر: النظم السياسية الكتاب الأول، ص٤٥-٥٠. مرجع سابق.

اعتبار الأحكام ليس هو كونها راجعة للدين، بل لأن الشعب ارتضاها. ولذلك لو فرضنا ارتضاء الشعب لأحكام أخرىٰ غيرها في زمان لاحق، فإنه لا يستلزم خروج الشعب وانفكاكه عن حقيقة الديمقراطية، لأنه رجع في تشريعاته إلىٰ نفسه، وإلىٰ إرادته، ولكنه يخرج عن تشريعات الدين بالضرورة كما هو ظاهر، ولا تعود الدولة منسوبة للدين وتنفك عقدة الاشتباه بين الدولة الديمقراطية المطلقة، وبين الدولة الديمقراطية التي اختارت في لحظة من اللحظات تشريعات الدين للالتزام بها، وبين الدولة الديمقراطية التي لم تختر التزام أحكام الدين في تشريعاتها في زمان ما.

الدولة الإسلامية والدولة غير الإسلامية

لا بدَّ قبل الدخول في هذا الموضوع الحساس من أن نمهد له بمسألة مهمة أيضا، وهي مسألة الحكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ، أي الفصل بين المتخالفين بحكم غير موافق للشريعة الإسلامية، فما هو وضع هذا الحدث؟

تكلم علماء المسلمين علىٰ هذا الأمر في مواضع كثيرة من أهمها تفسير قوله تعالىٰ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة:٤٤]، وقوله تعالىٰ ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة:٤٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ

أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ [المائدة:٤٧].

نرىٰ أن الله جلَّ شأنه حكم علىٰ مَنْ لم يحكم بما أنزل الله تعالىٰ مرة بأنه كافر، ومرة بأنه ظالم، ومرة بأنه فاسق! ومنه يفهم عدم التلازم الضروري بين الحكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ وبين الكفر، فليس كل من فعل هذا الفعل يكفر، وهذا الذي رجحه علماء أهل السنة، وأوقفوا الكفرَ علىٰ علامات خاصة تستدعي التكفير كما هو معلوم في الفقه، وأصول التوحيد.

وقال بعض المفسرين إن هذه الآيات الحاكمة بالكفر والفسق والمعصية علىٰ من لم يحكم بما أنزل الله تعالىٰ كلها نزلت في الكفار، فلا يجوز تنزيلها علىٰ المسلمين، وما دام الحكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ ليس دالا دلالة صريحة لذاته علىٰ الكفر والتكذيب، فلا يحكم بالكفر علىٰ المسلم الذي حكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ.

وفسر العلماء هذه الآيات بناء علىٰ التقدير: أي إن كل من حكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ جاحداً للقرآن مكذبا به، مستحلاً لذلك معتقدا به فهو كافر، ففي الآية تقدير معلوم من السياق. وأما من فعل ذلك وهو غير معتقد للاستحلال أو الجحود فحكمه المعصية لا الكفر، فالمعلوم عند أهل السنة أن المسلم لا يكفر وإن ارتكب كبيرة.

وقد علم أن بعض المتقدمين أطلق الكفر علىٰ من لم يحكم بما أنزل الله مطلقا، والتحقيق أن هذا من باب كفر دون كفر، أي إنه معصية أطلق عليها كفر لما فيها من خروج عن هدي الله تعالىٰ، وقد ورد إطلاق الكفر علىٰ بعض المعاصي، كما أطلق النفاق علىٰ بعضها أيضا تغليظا وزجراً عن

ارتكابها.

وهذا التأصيل في حال من لم يحكم بما أنزل الله تعالىٰ عامٌّ، وعليه ينبني الموقف من الدول التي قررت أحكاما غير إسلامية كما سيأتي بعض التفاصيل.

وأما ما يتعلق بخصوص الدولة في الإسلام، فإن أصل الأحكام ينبغي أن تنشأ من الشريعة الإسلامية، وهذه هي الخاصية الأهمّ التي تجعل الدولة متسمة بصفة (الإسلامية)، وأما الهيئة التي تقوم علىٰ تنفيذ هذه الأحكام فتكون عن طريق الاختيار إما اختيار الأمة، أو أهل الحل والعقد. وسلطة هؤلاء مبنية علىٰ اختيار الشعب لهم، وعلىٰ التزامهم بالأحكام الناشئة عن الشريعة الإسلامية. وتكون وظيفة السلطة القضائية العمل علىٰ إيقاع الأحكام الناشئة عن الشريعة بصورة صحيحة.

وهذا لا يعني أن الدولة التي لم تشترط في وضع دستورها أو أحكامها أخذ الأحكام من الإسلام أنها دولة كافرة، بل يمكن أن يتصور في بعض الدول ألا تشترط الأخذ ولا تشترط الرد لما هو من خصائص الأحكام الإسلامية، أي تترك الأمر مطلقا، فتكون لا بشرط، أي تعتبر هذا الأمر ليس من خصائصها من حيث هي دولة، فالدولة لها أن تخصص نفسَها بالقيام بوظائف خاصة، وتقول إن بعض الوظائف ليس من خاصيتها، ولا تكلف نفسَها بها، وهذا الأمر لا يستلزم الكفرَ، وأما إن وجدت بعض الدول تعلن معاندتها -أي الإنكار- لمعلوم من الدين بالضرورة أو لأصول الإسلام، لا بمجرد الحكم بما يخالف الإسلام في بعض الأمور، وذلك لما مضىٰ بيانه، فهي حينئذ دولة كفرية مصرحة، لأن عقدها الذي يعين هويتها ينافي الدين

صراحة، ولذلك كان الكفر صفة لها لما ينطوي في عقدها من كفر صريح، والشيء يوصف بما فيه كما لا يخفىٰ، وأما إن كانت متعادلة في هذه الأمور فهي دولة لا يقال عليها: إسلامية مطلقا ولا كفرية مطلقاً، فتكون درجة شرعيتها بمقدار ما فيها من موافقة للإسلام، لأنه قد يقال إن الدولة من حيث هي دولة تعبر عن القدر الذي ألزمت الشخصيةُ المعنويةُ الاعتباريةُ نفسَها به فقط، وما لم تلتزم به، فلا تُلزَمُ به. وبناء علىٰ ذلك لا يصح وسمها بما لم تلتزم به. وقد يطلق علىٰ مثل هذه الدولة دولة قانون، أو دولة مدنية باعتبارٍ ما، وقد تكون شرعية بمقدار ما فيها من موافقة للشريعة، وتكون مشروعة بقدر ذلك، خصوصاً إذا كان القائمون عليها مسلمين.

وقد يقول بعض المفكرين: إنَّ المعتبر في الدولة لكي تصبح إسلامية، أن لا تكون مخالفة للإسلام، وهذا يدخل فيه أن تنص علىٰ أنها تريد خدمة الإسلام وتنبثق عنه أحكامها وتصرفاتها، وهذا هو الأمر الذي اعتبرناه من قبل، ويدخل فيه أيضا: أن لا يكون في هويتها ما ينافي الإسلام، ولا في أحكامها كذلك ما ينافيه، فقد يرجح بعضهم أن هذا أمر كافٍ لوصفها بالإسلامية، وهذا الاتجاه يبدو أنه يكتفي في اعتبار وصف الإسلامية بأمر سلبي، وهو ألا تكون مخالفة له بالنص، وبما تقوم عليه من مبادئ، أو ما تنشئه من أحكام، ولا يشترط إعلان هدفها ونصها علىٰ أنها تقوم علىٰ الإسلام غاية وأحكاماً.

والذي نراه أن الأصل أن يكون القيد الذي لأجله تُسَمَّىٰ الدولة إسلامية قيداً إثباتيا لا سلبياً كما ذكرنا، ومع ذلك فالمقام مفتوح للبحث والنظر وإبداء الأدلة المقنعة.

وبناء علىٰ ذلك فإن هؤلاء قد يتصورون إمكان وصف بعض الدول القائمة بالإسلامية، لأنها لا تعلن المعاداة للإسلام، أو لأن كثيرا من أحكامها متوافقة مع الإسلام أو مع بعض المذاهب الفقهية ولو الضعيفة، ويحاولون بكل طاقتهم إظهار أن ما في هذه الدول من تشريعات وقوانين متوافق مع الإسلام إن لم يكن منبثقا عنه. وهذا الأمر إن سلِّمَ يحتاج إثباته -في نظري- إلىٰ جهود كبيرة وتأصيل فقهي عظيم ما زال الباب مفتوحاً أمامه. والبحوث التي اطلعنا عليها في هذا المجال ما تزال تمثل أول الطريق في هذا المطلب الخطير.

ولا بد من ملاحظة أن الأصل في هذا الخلاف ليس راجعا إلىٰ التسمية (أي: إلىٰ إطلاق لفظ "الإسلامية" عليها ووصفها به)، حتىٰ يقال إن الخلاف لفظيّ، بل إلىٰ الحقيقة الثابتة للدولة التي تجعلها تستحق هذا اللفظ. وعلىٰ كل الأحوال، فإن الناس العاملين في الدول لا يصحُّ أن يوسَمُوا بصفة الدولة، لأن الدولة هيئة مستقلة عنهم، فقد تكون الدولة إسلامية وبعض الأشخاص الذين يقومون ببعض وظائفها غير مسلمين، وقد تكون بعض الدول غير إسلامية ويكون الذين يقومون ببعض وظائفها مسلمين، هذا كله متصور.

ويبقىٰ الأمر في الحكم والموقف من هؤلاء راجعاً لما يظهر منهم بالأدلة من اعتقاد. ومجرد العمل بما ينافي الأحكام الإسلامية لا يكفي لتكفير العامل، فقد يتصور المسلم عاملاً بما يخالف أحكام الإسلام القطعية كالربا، والزنا، ونحو ذلك، وهذا لا يجعله كافرا كما هو معلوم. فالكفر راجعٌ لتكذيب الشريعة، أو الاستهزاء بها، لا للعمل بما يخالفها، فإنَّ مجرد

المخالفة العملية غير الدالة علىٰ تكذيب للشريعة مؤدٍّ إلىٰ المعصية لا إلىٰ الكفر، وهذا معلوم في الفقه. ولذلك لا يصح الحكم علىٰ أفراد الشعب بعين الحكم الثابت للدولة القائمة، فإنه يوجد فارق بينهما كما مرَّ.

ولا يلزَمُ لكي يعملَ المسلم في بعض الدول أو يعيش في سلطتها أن تكون تلك الدول مسلمة، لأننا نتصور المسلمين يعيشون في بعض الدول الغربية غير الإسلامية قطعاً، والعكس صحيح، وذلك بغض النظر عن الخلاف الحاصل في هذه المسألة، وهذا لا ينافي إسلامهم. وقد يكون بعضهم متوليا لبعض الوظائف الحكومية في تلك الدول. والأمر يكون أوضح وأيسر في حال كون السكان في الدولة أكثرهم مسلمين، وحاكمهم مسلماً، وأكثر الأحكام المعمول بها أو كثير منها موافقا للإسلام كما لا يخفىٰ، ولذلك فإن الحفاظ علىٰ هذه الدول يكون أولىٰ وأحرىٰ وألزم من إعمال الفساد فيها حفاظا علىٰ ما فيها من خير وحقٍّ، ولأنه يخاف إذا تمّ إفساد هذا الوضع أن يؤدي الأمر إلىٰ فساد عظيم وبعد أكثر مما يتصور عن الإسلام والشريعة، وذلك نظراً لأحوال النظام العالمي الجديد وتدخلات الدول في بعضها البعض بما يحفظ مصالحها.

ومع علمنا بأن أقوىٰ الدول الموجودة حاليا لن ترغب بالتمهيد لظهور نظام إسلامي كامل أو ما يقترب منه ما أمكنها ذلك، فلهذا ستكون مؤيدة لأي نشاط يبعد المسلمين من الوصول إلىٰ هدفهم هذا. وسوف يتذرعون بحجج كثيرة في سبيل تسويغ ذلك: كالحفاظ علىٰ حقوق الناس، أو الوقوف في وجه المفسدين، أو مساعدة الناس علىٰ الوصول إلىٰ الديمقراطية أو نحو ذلك من الإطلاقات التي لا طائل من ورائها، والهدف المخبّأ وراء ذلك كله

إنما هو الحفاظ علىٰ قوة تلك الدول الخارجية وزيادة تحَكُّمها في غيرها، وتخريب أي مشروع قد يقرب الناس إلىٰ منظومة العدالة الحقيقية.

ولذلك لا بدّ من معرفة أنَّ الحفاظ علىٰ ما هو موجود، وإن كان دون الآمال والطموحات، أفضل من هدمه مع عدم القدرة علىٰ الإتيان بأحسن منه، بل الواجب تشجيع بقائه والعمل لإصلاحه ما أمكن بحكمة مبنية علىٰ معرفة دقيقة لواقع الدول والشعوب ومتغيرات الثقافات وأعمال المؤسسات الداخلية والخارجية المؤثرة في كل ذلك.

وقد يخلط بعض السذج بين كون الدولة مؤسسة علىٰ الإسلام وهو ما يراد بدولة الخلافة أو الإمام أو الدولة الإسلامية بالمعنىٰ الأخصّ وبين ما عداها من الدول (وهذا شامل كما اتضح لنوعين: دولة كفر تامّ، ودولة لا هي دولة كفر ولا إسلام تامٍّ كامل) وقد يتصورون عدم جواز السكنىٰ في مثل هذه الدول مطلقاً، وهو رأي فيه مجالٌ عظيم للنظر.

وقد يعتقدون لزوم ما يسمىٰ بالخروج علىٰ الدول غير الإسلامية، وإن لم يكن هذا موضع هذا الحكم أصلاً، لمجرد أنها كذلك. والتحقيق أن الخروج أو إرادة التغيير موقوف علىٰ القدرة علىٰ قلب الأمور وتسييرها لصالح الإسلام الصحيح، ولا يصح أن يكون هذا الخروج أو النهضة للتغيير معلولاً عن مجرد وجود الانحراف في دولة ما عن أحكام الإسلام. لأن النهوض للتغيير فعل إيجابي يهدف إلىٰ أغراض عظيمة ذات آثار جليلة في حياة الناس، فإن لم تكن القدرة علىٰ التغيير حاصلة، فلا موجب للنهضة للتغيير، بل سيكون الخروج مجرد مخاسر وتهلكة للحرث والنسل والثروة بلا فائدة. وبناء علىٰ ذلك فقد يكون الواجب علىٰ الناس الالتزام بالنظام

القائم ما دام غير معاند ولا مجاحدٍ بصورةٍ صريحة للإسلام ما أمكنهم ذلك، فإن لأحوال الضرورات أحكاما أخرىٰ، ووجود النظام والضبط أفضل بلا ريب من عدمه المفضي إلىٰ العبثية والاضطرابات والمفاسد المتعددة الجهات.

وبناء علىٰ ما بيناه من الفرقِ بين الشخصية المعنوية والشخصية الحقيقية، نعرف أن العبرة بالوجوب والإلزام راجعة إلىٰ ما التزمت به تلك الشخصية المعنوية من واجبات، فقد لا تلتزم بعض الدول بأن تكون ناصرة للإسلام في ذاته بهذا الاعتبار الذي يجعلها دولة مستحقة لأن توصف وتقيد ماهيتها بالإسلامية، بل تكتفي فقط بقدر معين مما هو مأخوذ من الإسلام قلَّ أو كثر أو ما لا يتعارض مع الإسلام ولا مع غيره، أو مما يحتمل الموافقة عليه بين المسلمين، وبدون تعيين هوية الدولة علىٰ اعتبار أنها إسلامية، وذلك قد يتيح لها أن تقول إن بعض الوظائف اللازمة للدولة الإسلامية ليس من اختصاصها، ولا مما ألزمت نفسَها به، وذلك بناء علىٰ مبدأ التخصيص الذي ذكرناه في شرح مفهوم الشخصية المعنوية. ومن هنا نتصور أن يوجد حالات وسيطة من الدول لا يقال عليها إسلامية أي دولة إمامة وخلافة، ولا كفرية. ومع ذلك فالشرط الواجب في مثل هذه الدول ألا يكون فيها ما يجاحد أصول الإسلام مناقضة واضحة ظاهرة.

والظاهر أنه لكون الدولة كياناً اعتبارياً معنوياً، فلا يُلْزَمُ إلا بما التزم به أو نصَّ عليه، ولا يصح إلزام هذه الشخصية بمقتضىٰ مفهوم المخالفة، ومع ملاحظة أن الدولة لا تتوافر لها لذاتها إرادة، لعدم توافر التمييز لها كما

هو الأمر في الشخص الطبيعي، لكونها كيانا اعتباريا[1]، "وتؤخذ أهلية الأداء عند الشخص الاعتباري بالمعنىٰ الذي يتفق مع طبيعته، فيكون المراد بها مدىٰ ما يستطيع الشخص الاعتباريّ أن يمارسه من نشاط إراديّ بواسطة ممثليه[2]"، فلا يصح تخريج الأفعال الصادرة عنها علىٰ مثال ما يفعل مع الشخص الحقيقي. ولا يصح أن تلزم إلا بمقتضىٰ ما يعبر عنه النائب الذي يتم توظيفه للتعبير عن إرادة الدولة بما يتوافق مع أصولها وأركانها المؤسسة لهويتها.

وههنا قد تنشأ مسألة، وهي هل يصح مطالبة دولة ما لم تأخذ في تعيين هويتها علىٰ أنها دولة خلافة وإمامة المسلمين، أن تغير من هويتها وتصبح إسلامية بالمعنىٰ الكامل! ومن الملاحظ هنا أن المطالبة تكون موجهة للأشخاص الذين يحتلون مناصب إدارية مهمة عالية في هذه الدولة، أو موجهةً لأولي الأمر وأهل الحل والعقد في البلاد من الناس ذوي السلطة، لدفعهم إلىٰ تغيير الدولة إلىٰ نمط آخر، تماما كما تتم مطالبة دولة عنصرية لتصبح غير عنصرية، أو دولة متجبرة لتصبح دولة ديمقراطية، أو دولة مركزية لتصبح دولة ذات مؤسسات تكون فيها الأدوار موزعة علىٰ ذوي الكفاءات، لا أرىٰ أن هناك اختلافا بين هذه الحالات.

ولا بد في هذه الحالة من دراسة مدىٰ قدرة هؤلاء المخاطبين (من رئيس الدولة إلىٰ أصغر موظف يتوجه إليه هذا الخطاب) علىٰ إنجاز هذا التغيير بالفعل وعلىٰ أرض الواقع، بحكمة وتريث وصبر لا بتهور كما

---

(١) انظر: أصول القانون، د. عبد المنعم فرج الصده، دار النهضة العربية. ص٤٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩٦.

يلاحظ من كثير من الأطراف العاملة في هذا المجال، وذلك بملاحظة القوىٰ الدولية التي تمانع أو توافق هذا التوجه، والاحتراز من تدابيرهم، وبناء علىٰ ذلك لا يصح إلزام الناس بما لا يقدرون عليه أو بما هو خارج عن قدرتهم حتىٰ لو كانوا هم أنفسهم مسلمين، أو بما إذا فعلوه عاد عليهم ندامة ولم يقدروا علىٰ ضبط لوازمه الواقعية وآثاره الخارجية، لما هو معلوم من أن الأمر إذا خرج لحيز الواقع، يصبح موضوعا لجهات فاعلة أخرىٰ تسلط عليها أغراضها التي قد تكون مخالفة لغرض فاعله الأصليّ، أما إذا كانت الدول أصلا لغير المسلمين، فالأمر أوضح لأن الأصل العمل علىٰ إقناعهم بجدوىٰ هذا التغيير قبل النظر في قدرتهم أو لا، مع العلم أن بعض من الفقهاء يقولون إن غير المسلمين غير مخاطبين بفروع الشريعة أصلاً، وإقامة الدولة من الفروع كما هو معلوم عند أهل السنة.

وعلىٰ كل الأحوال فيجب علىٰ المسلمين العمل علىٰ التمهيد لإقامة هذه الدولة بما يطيقونه، من دون مبالغة متكلفة في المواقف لا فائدة فيها، ولا إلقاء للنفس في التهلكة بدون فائدة، ومن دون مزاودات سمجة كما نراها حاليا من العاملين في الحقل السياسي من الإسلاميين، مما يدفع الناس إلىٰ التشكك في مصداقيتهم فيما يقولون، فضلا عن كفاءتهم فيما ينسبون إلىٰ أنفسهم، وفي هذا من الخطر العظيم ما لا يخفىٰ علىٰ ذي نظر، فإن خسران العاملين للإسلام وتقهقرهم وانتكاساتهم المتتالية يبعث في نفوس الناس اليأس وعدم الثقة بهم، ويسهل لهم البحث عن حلول أخرىٰ غير هؤلاء الذين لا ينجحون في مسعىٰ. وإن تبين للناظرين في هذا المجال أن إقامة الدولة غير متيسرة لهم في هذا الزمان، فقد ارتفع عنهم الوجوب أصلاً، لأنه

مع عدم القدرة لا تكليف، كما هو معلوم في الشريعة، ويبقىٰ عليهم التمهيد لذلك لعل الله تعالىٰ ييسر الأمر للأجيال القادمة.

هل يستلزم الدينُ الحروبَ والظلمَ بين البشر؟
الناس خلقوا ليتعارفوا ويتحاوروا ويتعاونوا على المعروف بالحق
صدام الحضارات

انتشرت في الفترة الأخيرة نظريات تنص على أن المجتمعات البشرية مبنية في ذاتها على الصراع والتناحر. ومنها كتابات صامويل هنتنغتون الأمريكي الذي حض الغرب في كتاباته ونظريته التي تم الترويج لها على التصادم مع الحضارات الأخرى وخصوصا الإسلام بوصفه قابلا للرجوع إلى واجهة الحياة بما يملكه من تصورات وأحكام، وطرائق راقية، وكذلك غير الإسلام من الحضارات الأخرى كالكونفوشية الصينية لا سيما مع ملاحظة انبعاث الصين الصناعي وغزوها للعالم بأسره عن طريق المنتجات والتقنيات المهمة. وكذلك انتشر مصاحبا لما مضى نظرية أخرى حاصلها: أن هناك ضرورة في البحث عن عدوّ جديد للغرب خصوصا بعد انتهاء الصراع البارد بينه وبين الاتحاد السوفييتي، وبالطبع فإن أهم عدوٍّ مرشح لذلك هو الإسلام نفسه بما يشتمل من أفكار وأناس ينتمون إليه، وبما يمكنهم فعله من تشويه صورته عن طريق استخدام كثير من ذوي العقول القاصرة لافتعال أحداث يرفضها البشر، أو الرضا بنسبة هذه الأفعال إليهم، ليجدوا ما يسوغ لهم الهجوم على بعض الدول والجماعات واختراق الثروات عن طريق افتعال حروب وصراعات لا يستفيد منها في النهاية إلا الغرب وحدَه، ووصل بهم الأمر إلى اختراع حراكات لا تفضي إلى خيرٍ ولا إلى مصلحة الناس وأوهموهم أنَّها ناشئة من الإحساس بالظلم، ومن سوء الإدارة الذي لا يُنكر، وأنها تهدف للسعي نحو الحرية من الحكومات التي

لم يزل الغرب يدعمونها بطريقة أو أخرى! ولم يكلفوا أنفسهم بالانتباه إلى كثير من الترتيبات الغربية التي سبقت ولحقت هذه الأفعال والحراكات ليعلموا أن هناك شراً يُدَبَّر لهذه البلاد لتخريبها فوق ما هي عليه، ودفعوا الناس دفعاً بطرق متعددة إلى الخروج والقتال في بلادهم ولأناسهم، وأسقطوا على أعينهم ظلاما دامسا وكذا على عقولهم فلم يعد أحد منهم يذكر اسم إسرائيل، بل تصدى بعض مشاهير المشايخ الذين تم الترويج لهم ليكتسبوا مكانة مرموقة في الوعي الإسلامي الحاضر، وصاروا مراجع للعامة، إلى أن ينادي أمريكا ويحضّها حضاً على الهجوم على بعض البلاد العربية ويناديها إلى أن تعمل عملاً من أجل الله تعالى وتضرب النظام القائم فيها! وأعلى صوته بطمأنة إسرائيل بأنها لا خوف عليها منهم فيما إذا أزيل هذا النظام!

وهذه البلاد التي يطلب من أمريكا الهجوم عليها كان قد حصل ترتيب بين مجموعة أطراف لتثوير الشعب على الدولة القائمة فيه، من غير نظر إلى أن هذا الشعب هل هو قادر فعلا على إكمال المشوار والنجاح فيه، أم أنه سيقف في أول الطريق ولن يحصد إلا الخراب والدمار بعد أن يتخلى عنه مَنْ حفَّزوه في أول الأمر، ومن دون إدراك لأن المناخ العالمي هل سيسمح لهم فعلا بإكمال ما بدأوه لو كانوا هم فعلا من بدأه!

ونشأ عن ذلك أفعال لا تؤدي إلا إلى هتك الأعراض وسفك الدماء وضياع الثروات.

وبالطبع لن يحاول كثير من أتباع هؤلاء ومن العامة الذين تبعوهم فهمَ ما نرمي إليه من اختراق الغرب لعقولنا وتوجيههم لكثير من أفعالنا من حيث

ندري أو لا ندري، بل سنراهم يركزون علىٰ تحميل ما لا يوافق أمزجتهم معاني لا يحتملها، فيتهمون مخالفيهم بالدفاع عن الظلمة والوقوف في جانب الدول الطاغية، والعمالة ...الخ، بل ربما ترىٰ بعضهم يدفعه جهله وتردِّيه في الظلم إلىٰ أن يتهم من يخالفه في التصور وفي تحليل الأحداث بالتعامل مع أعداء الأمة من الكفار والملاحدة.

نعم، هذه هي الأسلحة والحجج التي جرىٰ الناس علىٰ تثقيف أنفسهم بها في هذا الزمان الكدِر. وهذه هي الطريقة الهابطة التي يسعون بها لأن يخرجوا أنفسهم مما هم فيه من الظلمات الفكرية والسياسية.

ولكي لا ننهمك في أمور أقرب إلىٰ السياسة التي لا يمكننا إقامة برهان قاطع عليها نظرا لما يعتورها من أكاذيب وقصد إلىٰ إخفاء الحقائق عن الناس، علينا أن نرجع قليلا لنهتم بالتوصيف الفكري والتحليل الكلي لأحوال هذا العصر بما نراه ملائما لهذا البحث الموجز.

وقد اتضح للمفكرين أن التغاير الحقيقي بين الحضارات لا يكون بمجرد التقنيات التي يمكن إعادة تصديرها وتصنيعها في مختلف البلاد مع اختلافها في الأديان والثقافة، بل إن التغاير راجع إلىٰ اختلاف القيم والأديان والهويات الثقافية والأسس الفلسفية التي تحكم هذه المجتمعات، ولن نستغرب كثيراً إن نشأت بعض الحروب بين دول تنتمي كلها إلىٰ الديانة المسيحية مثلاً إن اختلفت القيم والغايات والمصالح المترتبة عليها التي تهدف إلىٰ ترسيخها تلك الدول.

ولذلك صرنا نرىٰ كثيراً من المفكرين يعيدون النداء إلىٰ ضرورة تغيير

المرجعيات الفكرية وإعادة تفسير الأديان المختلفة لتصبح أقرب إلىٰ التصور الغربي للأديان والثقافات، وتوسلوا في ذلك بكثير من أبناء تلك الأديان ينتسبون إليها ولو في ظاهر الأمر، وذلك لأن السماع والتلقي ممن هو من أبناء جلدتنا ربما يكون أقرب إلىٰ الخضوع والثقة منه عندما نسمع الكلام نفسه ممن يظهر العداوة والانتقاد والمعارضة للدين والثقافة.

فصار كثير من المفكرين والمؤسسات يسعون إلىٰ العمل علىٰ تكوين حضارة ذات أصول واحدة أو مرجعية مشتركة مع مرجعيات الغرب في البلاد التي يسعون لغزوها بهذه الطريقة، عن طريق العولمة أحيانا، وإعادة التفسير الهرمنيوطيقي أو التاريخاني لمفاهيم الأديان بحيث يزيلون منها ما يميزها عن غيرها، لتصبح ولو بعد حين متساوية في اعتقادها بنفسها مع غيرها بلا رجحان ولا أفضلية، وهذا الوضع لو نجحوا فيه لكان فيه تحقيقا للإزالة التامة والنسخ الحقيقيّ والتدمير التام للدين الحقّ.

فالذي يسعون إليه عن طريق العولمة هو تحويل العالم كله أو الإنسانية جميعها إلىٰ النظام الرأسمالي والقيم الغربية تحت إدارة الغرب ليظل متحكما بمقادير تلك الشعوب التي ستبقىٰ إذا نجحوا في سعيهم تتخيل أن لها حصة ونصيباً، ولن يكونوا في تلك العملية إلا عبيداً تحت أقدام أسيادهم، فهو صورة جديدة من الاستعمار والاستعباد.

وهذه الدعوىٰ الناشئة من صامويل هنتنغتون وغيره ليست بعيدة عن روح الغرب الحديث الذي عمل ولم يزل يعمل علىٰ صناعة الحروب والتفنن في خلقها ليتمكن من التربع علىٰ عرشها بما لديه من آليات حربية وعدة مكر إعلامية واقتصادية تفعل فعلها حين الحاجة، وهذا ما لاحظناه

من الأكذوبة العظيمة التي اخترعها الغرب حين ألصق تهمة ضرب البرجين في أمريكا ببعض التنظيمات الإسلاميين وتهافتوا علىٰ تصديقه، ثم كان ما كان بعد ذلك من اجترارهم لحرب ليسوا لها، وكانوا مجرد وسائل وآلات لتنفيذ رغبات الغرب، وكما رأينا الغرب يمارس هوايته الثابتة في الدجل والكذب فألصق بالعراق تهمة الأسلحة البيولوجية والمحرمة دولياً، وضربوا عليه الحصار ثم جروه إلىٰ مصيدة ليضربوه ويقضوا منه وطرهم، دفعا لأي احتمال قد يترتب عليه رفع رأس بعض الناس في هذه المنطقة، وتدمرت هذه الدولة وما زالت تعاني آثار ذلك، ثم اعترفت بعض تلك الدول الغربية بأنها كانت تعلم بعدم وجود أسلحة دمار شامل لدىٰ العراق. وشاهدنا هذه العملية مرة أخرىٰ فيما يسمىٰ الآن بالثورات التي لم يكن الغرض من الترويج لها إلا تدمير ما بقي من قوة لبعض الدولِ القائمة والشعوب التي فيها، وزيادة التحكم بها، تمهيداً لزيادة درجة تركيع الشعوب والدول التي كان يمكن أن تفكر بالمقاومة ولو علىٰ سبيل الادعاء بتلك الطرق التي اعتدنا عليها خلال العقود الماضية، أو بناء علىٰ قدرتها الضعيفة جداً واقعياً وعدم قدرة تلك الدول علىٰ المقاومة بالنظر للواقع الصعب، وليتوصلوا بعد ذلك إلىٰ إنهاء أي رمق ناظر ولو في المستقبل للتخطيط للوقوف في وجه العدو الغاصب الصهيوني، أو العدو الظالم الناهب الغربي الأمريكي والأوروبيّ ومن يقف في صفهم. نقول ذلك مع إدراكنا لوجود تسويغات وحجج! من هذه الأطراف المعتدية تدَّعيها لنفسها تصحيحاً لمَوْقِفها، وندرك أيضا سقوط هذه الحجج نظرياً وواقعياً، كما ندرك أن العمل بها يؤدي إلىٰ مفاسد عظيمة لوجودنا وجوهر ثقافتنا وديننا.

ومع ذلك كله، فإنك تجدُ في إزاء الموقف الذي وصفناه تلك النظرةَ التفاؤلية التي لا تقوم علىٰ أسس غير وشائج من العاطفة والآمال الممزقة التي لا تقوم في الوقع علىٰ أسس كافية لنشأة الآثار التي يؤمل أن تترتب عليها، وترىٰ أن كل تلك الواقعات التي وصفناها والحوادث العظيمة التي مرت بها الأمة تمهد في الحقيقة للتغيير الحقيقي المأمول، وأنه لا يمكن الوصول إلىٰ مرحلة القوة لهذه الأمة إلا بالتوغل في أمثال هذه الأفعال التي يرون واقعياً أنه لم يترتب عليها -علىٰ الأقل لغاية هذه اللحظة- ما يزعمون، بل ترتب عليها خلاف ما يبغون.

التعارف قيمة أساسية من قيم الإسلام

مع تكثر الشعوب والحضارات فإن معرفة كلّ طرفٍ للأطراف الأخرىٰ سيبقىٰ أولَ واجب من الواجبات علىٰ أفراد تلك الحضارات، فقبل المعرفة، لا يمكن التعارف، والمعرفة هي فعل علميّ، أما التعارف فهو فعل اجتماعيٌّ يشتمل علىٰ جميع المكونات الثقافية والعملية والصناعية والسياسية...الخ. ولذلك فإننا نرىٰ قول الله تعالىٰ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات:١٣]، فالخطاب ههنا للبشرية كلها، ولذلك بدأه الله تعالىٰ بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فلم يوجه الخطاب للذين آمنوا مثلاً، لنعرف بصورة واضحة أن هذا الأمر إرشاد للبشرية جمعاء بغض النظر عن التزامها بالإسلام أو عدمه. وهو يذكرهم بأصلهم المشترك لأنهم خرجوا من ذكر وأنثىٰ، ليقرب لهم مفهوم التعاون وجدواه العظيمة، فمن الذي يحسِّن لنفسه قتال أخيه من أمه وأبيه وقد كان يمكنه اجتلاب مصالح

تعمه وأخاه بطريقة أخرىٰ غير الظلم والدمار والتقتيل.

والتعارف المبني علىٰ المعرفة لمختلف جوانب الحضارات الأخرىٰ هو السبيل الأعظم لبناء العلاقات المفيدة للشعوب جميعـًا، ولكن في مجال التعارف، فإن هناك معيارا ينبغي أن يحترم وهو العمل علىٰ الحفاظ علىٰ التقوىٰ لله تعالىٰ، وذلك بالحفاظ علىٰ الحقوق والحفاظ علىٰ العدل بين البشر، وليس بليِّ الحقّ والكيل بمكاييل مختلفة بحسب المصالح، والتقوىٰ تتعارض مع استغلال الشعوب الأخرىٰ لمصلحة شعب واحد أو قومية واحدة. ويلاحظ أن مجال التعارف المذكور يكون أعظم ما يكون بين الطبقات العلمية والاجتماعية التي تصنع نوعـًا من الوعي، وليس بين الطبقات السياسية فهي تسير وفق خط واضح مبني علىٰ المنفعة والبراغماتية.

وكأن ختم الآية الكريمة بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ إشارة إلىٰ أهمية العلم والخبرة في إقامة آلية التعارف وإفضائها إلىٰ هذه الغايات العظيمة التي تعود علىٰ الإنسانية جمعاء بالنفع والمحاسن، ومنها يمكننا أن نفهم توجيها إلهيا بضرورة الاهتمام بالعلم والبناء عليه، وعلىٰ الخبرات المبنية علىٰ دراسات عميقة، دون مجرد الآراء الهوائية أو الانفعالية التي لا تؤدي إلا إلىٰ الخسارة والحسرة.

ومبدأ التعارف يتضمن الحفاظ علىٰ الهويات وما تتميز به، ولا يعمل علىٰ محو الخصائص، بل إنه يعمل علىٰ الاعتراف بالخصائص التي يختارها كل شعب من الشعوب أو قومية من القوميات، خصوصا إذا كانت لا تتناقض مع العمل بالعدالة والتقوىٰ.

وهذا المبدأ من التعاون المبني علىٰ الاحترام للخصوصيات مأخوذ من القواعد الإسلامية، بخلاف المبادئ التي حررها بعض المفكرين السياسيين الأمريكيين مثل هنتنغتون الذي أصل مفهوم الصراع وبناه علىٰ واقع الدولة العظمىٰ الأمريكية في هذا العصر، وضرورة تفاهمها مع الحضارات القريبة منها كالحضارة الأوروبية، والتعاون مع الحضارات الأخرىٰ كاليابانية، أما سائر الحضارات الأخرىٰ وخصوصا الإسلامية فلا بدّ من الصراع معها وإخضاعها، وإن بقي بعد ذلك مجال للتعايش فسوف يكون من قبيل تعايش العبد مع السيد، أو الأجير مع الرئيس. والأصل في تلك النظرية كلها الحفاظ علىٰ المصالح الغربية، وليس التعاون علىٰ التقوىٰ والعدالة بين البشر كما هي غاية العلاقات الدولية في نظر الإسلام.

تعارف الحضارات

كان بعض المفكرين مثل روجيه جارودي الشيوعي السابق الذي أعلن إسلامه قد طرح فكرة حوار الحضارات ليبينوا أهمية التعارف، ولأن الحوار درجة من درجات التعارف الذي يبني العلاقات الإنسانية القويمة، وبعد إعلان نظرية صِدام الحضارات توجه بعض المفكرين إلىٰ طرح فكرة حوار الحضارات مرة أخرىٰ في مقابل الصدام، ولكن قضية الحوار المطروحة ما زالت تحتاج إلىٰ تنظير وتبويب وتأطير ليمكن بناء العمل عليها. ولا شك في أن تطوير هذه الفكرة لتصبح نظرية يحتاج لمفكرين عميقي النظر، وأن يتبنىٰ هذا الاتجاه مؤسسات علمية ذات أهداف جادة لا تقصد مجرد الترويج الإعلامي العامي.

والحوار غير المبني علىٰ التعارف سيكون قاصرا عن تحقيق الهدف

المرجو، ولكن الدعوىٰ إلىٰ التعارف المؤسس علىٰ مرحلتين وهما: المعرفة العلمية، والتعارف الاجتماعي والسياسي والعملي، ليشكل هذا المجموع فكرة جامعة يمكن أن تبنىٰ عليها نظرية جديدة متأهلة لتوجيه الدول والشعوب إلىٰ ما ينفعها جميعا، لا إلىٰ تركيع بعضها لبعض.

والتعارف لا يقصد به مجرد الحوار الكلامي أو العلميّ المحض، كما بيَّنَّا بل يتضمن أيضا جانبا عمليـًا تعاونيـًا إيجابيـًا؛ لأن العمل مع الآخر في شتىٰ المجالات أعظم سبيل إلىٰ التعارف الذي تُبنىٰ عليه المصالح وتجتنب به المفاسد، ولذلك تكون معرفتك لمن لم تسافر معه ولم تختبره معرفة ناقصة لا يصح أن تبني عليها نُصحـًا، ولا عِلمـًا، ومِن هنا يظهر جانب الخبرة المشار إليه في الآية الكريمة، فينبغي علينا أن نعمل علىٰ تحقيق الخبرة بالتعارف في هذا المجال لينتقل هذا المجال المعرفي إلىٰ مستوىٰ يمكن تطبيقه عمليـًا، ويصبح ذا جدوىٰ فاعلة.

فهرست المحتويات